

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com



ИНСТИТУТ МАРКСА—ЭНГЕЛЬСА—ЛЕНИНА при ЦК ВКП(б)

Г Е Г Е Л Ъ

СОЧИНЕНИЯ

Т О М

IX

ПАРТИЙНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

ИНСТИТУТ МАРКСА—ЭНГЕЛЬСА—ЛЕНИНА при ЦК ВКП(б)

Г Е Г Е Л Ъ

ЛЕКЦИИ
ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

КНИГА ПЕРВАЯ

1 9 3 2



ОТ РЕДАКЦИИ.

«История философии» Гегеля при изучении истории философии имеет не меньшее значение, чем его «Логика» при изучении системы и метода гегелевской философии. Изучение «Истории философии» Гегеля имеет еще и то значение, что здесь категории логики рассматриваются в их историческом развитии, и такое изучение является необходимым для понимания существа философии Гегеля в целом и материалистической переработки его метода.

Маркс, Энгельс и Ленин вопросам истории философии всегда уделяли большое внимание. Маркс, как известно, перевернувший философию Гегеля и поставивший его диалектический метод с головы на ноги, высоко ценил «Историю философии» Гегеля. В одном из писем к Ласалю Маркс говорит, что Гегель был первым, кто понял всю историю философии, хотя он в отдельных подробностях, конечно, и делает ошибки. Энгельс в письме к Конраду Шмидту называет «Историю философии» Гегеля «гениальным произведением» и советует ее изучать.

Ленин, называвший диалектику Гегеля «гениальной», внимательно изучал как «Логiku», так и «Историю философии» Гегеля и подверг эти произведения основательнейшей материалистической критике. В своих конспектах Ленин дал образец материалистического изучения Гегеля.

В качестве введения и основного пути изучения, критики и материалистической переработки «Истории философии» Гегеля мы даем к обоим томам соответственные ленинские конспекты этих томов, напечатанные в «Ленинском сборнике» XII.

По всей вероятности «История философии» Гегелем была написана после «Науки логики». Известно, что, начиная с первого года своей педагогической деятельности (1801 — 1802 гг.), Гегель уже читал лекции по логике. К чтению же лекций по истории философии он приступает лишь в 1805 — 1806 гг.

Первая часть «Науки логики» была напечатана в 1812 г., вторая часть — в 1816 г., а «История философии» только после смерти Гегеля.

В основу «Истории философии» Гегелем был положен его краткий очерк истории философии, написанный в Гейдельберге, т. е. не ранее 1816 г.

Однако необходимо отметить, что, работая над «Логикой», Гегель в то же время работал над «Историей философии» и дал ряд статей по отдельным вопросам истории философии. Таким образом, уже во время работы над «Наукой логики» Гегель выработал в основе свой взгляд и на историю философии.

Издание «Истории философии» Гегеля в русском переводе давно уже является насущной необходимостью.

Настоящий том, так же, как и следующий за ним, выпускаются в том виде, как они были подготовлены и в значительной части уже отпечатаны старым руководством Института Маркса и Энгельса, и поэтому ничего уже нельзя было сделать для того, чтобы привести в полное соответствие выписки Ленина с текстом настоящего перевода. Дело в том, что Ленин читал первое издание «Истории философии» и по нем делал выписки, а печатаемый в настоящем издании перевод «Истории философии» сделан со второго издания. Эти два издания отличаются друг от друга весьма существенно. Не только порядок изложения, но и сам текст в них неодинаков. Этим и объясняется, что несколько мест, приведенных в ленинских тетрадях, или отсутствуют в печатаемом тексте «Истории философии», или сильно отличаются от него. Было бы, разумеется, правильнее сделать перевод с того издания, которое читал Ленин. Но мы не считали возможным задерживать выход этих томов, так как новый перевод, новая редакция и новое печатание на долгий срок отложили бы их появление, и выпускаем их в том виде, как они были подготовлены. Перевод сделан Б. Стоппнером.

Институт Маркса — Энгельса — Ленина.

Февраль 1932 г.

В. И. ЛЕНИН
КОНСПЕКТ ЛЕКЦИЙ ГЕГЕЛЯ
ПО
ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1915 Г. БЕРН

ГЕГЕЛЬ. ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.

Сочинения, т. XIII.

*ВВЕДЕНИЕ.

стр. 37 [30]* ... «Если истинное абстрактно, то оно не истинно. Здравый человеческий разум стремится к конкретному... Философия в высшей степени враждебна абстрактному, ведет обратно к конкретному»...

стр. 40 [32]: сравнение истории философии с *кругом* — «у этого круга по краям огромное количество кругов»...

... «Я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же, что и последовательность в логическом выведении определений понятия идеи. Я утверждаю, что если *очистить* основные понятия появившихся в истории философии систем от того, что относится к их внешнему облику, к их применению к особым случаям, и т. п., то получатся различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии». (43) [34]

очень глубокое верное сравнение!!!
каждый отенок мысли = круг на великом круге (спирали)развития человеческой мысли вообще

NB

* Здесь и в последующих местах «Конспекта» цифры, взятые в квадратные скобки, означают соответствующие места страниц текста настоящего тома. Предшествующие им цифры написаны Лениным и указывают на страницы первого немецкого издания: «Истории философии». Ред.

«Если, наоборот, взять логическое развитие само по себе, то в нем окажется ход исторических явлений в их главных моментах; но, конечно, эти чистые понятия надо уметь распознавать в том, что содержится в исторической форме». (43) [34]

Стр. 56 [45] — пасмешка над погоней — за модой, — за тем, кто готов «и всякую **болтовню** (?) провозглашать философией».

Стр. 57 — 58 [45 — 46] — превосходно за строгую историчность в истории философии, чтобы не приписывать древним такого «развития» их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних.

У Фалеса, например, нет еще понятия начала (как *принципа*), нет еще понятия *причины*...

... «Существуют целые народы, которые совсем еще не имеют этого понятия (причины); для этого требуется высокая степень развития» (58) [47]...

архидлинно, пусто, скучно об отношении философии к религии, вообще, предисловие чуть не в 200 страниц — невозможно!!

ТОМ I. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ.

ФИЛОСОФИЯ ИОНИЙЦЕВ.

(610 — 547 до р. х.).

«Анаксимандр полагал, что человек произошел из рыбы» (213) [168].

*ПИФАГОРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

... «таким образом это — сухие, лишённые процесса, не диалектические, покоящиеся определения»... (244) [189]

отрицательное определение диалектики

речь идет об общих идеях у пифагорейцев; — «число» и его значение и т. д. Следовательно: это сказано по поводу примитивных идей пифагорейцев, их примитивной философии, «определения» субстанции, вещей, мира у них «сухи, лишены процесса (движения), недиалектичны».

Прослеживая преимущественно *диалектическое* в истории философии, Гегель приводит рассуждения пифагорейцев:

... «единица, прибавленная к четному, дает нечетное ($2 + 1 = 3$); — прибавленная к нечетному, дает четное ($3 + 1 = 4$); — она (единица) имеет свойство делать четное, и стало быть сама должна быть четной. Единство таким образом само в себе содержит различные определения (246) [190].

Музыкальная гармония и философия Пифагора:

(«гармония мира»)

... «Субъективное, в слухе простое чувство, которое однако заключает в себе отношение, Пифагор приписывает рассудку и посредством прочного определения присваивает ему» (262) [200].

отношение субъективного к объективному

стр. 266 [203]: движение небесных светил — гармония его — неслышимая нами гармония *поющих* небесных сфер (*у п и ф а г о р е й ц е в*): Аристотель *о небе*, II 13 (9):

... «В середине пифагорейцы помещали огонь, землю же рассматривали как планету, вращающуюся вокруг этого центрального тела по кругу»... Но этим огнем не было у них солнце... «Они держались при этом не чувственной видимости, а оснований... Эти десять сфер

десять сфер или орбит или движений десяти планет: меркурий, венера, марс, юпитер, сатурн, солнце, луна, земля, млечный путь и противоземля (— антипод?) придуманная «для ровного числа для 10

издают, как все движущееся, шум; но каждая сфера особого тона соответственно особенности своей величины и скорости... Последняя определяется различными расстояниями, находящимися в гармоническом отношении друг к другу, соответственно музыкальным интервалам; вследствие этого возникает гармонический голос (музыка) движущихся сфер (мир)»...

намек на строение материи!

о душе пифагорейцы думали, «что душа — *солнечные пылинки*» (стр. 268) [204] (= пылинка, атом) (Аристотель. *О душе*. I, 2).

В душе — сем кругов (элементов) подобно как на небе. Аристотель. *О душе*, I, 3, — стр. 269 [205].

и тут же басни, что де Пифагор (взяв у египтян учение о бессмертии души и о переселении душ) про себя рассказывал, что его душа жила 207 лет в других людях и т. д. и т. д. (271) [206].

роль пыли
(в солнечном
луче) в древней
философии
пифагорейцы:
«догадки»,
фантазии о
сходстве
макрокосма и
микрокосма

NB: связь *зачатков* научного мышления и фантазии на подобие религии, мифологии. А теперь! Тоже, та же связь, но пропорция науки и мифологии иная.

Еще к теории чисел Пифагора.

«Числа, где они? Отделенные пространством, обитают-ли они сами по себе на небе идей? Они не суть непосредственно сами вещи, так как вещь, субстанция есть ведь нечто другое, чем число, — тело не имеет никакого сходства с последним.» стр. 254 [195]

NB

цитата [из Аристотеля? — Метафизика, I, 9 нет? из Секста Эмпирика? Неясно.]

Стр. 279 — 280 [211] — пифагорейцы принимают *эфир* (... «От солнца через густой и холодный эфир проникает луч» и т. д.)

Итак, тысячи лет *догадка* насчет эфира существует, оставаясь до сих пор *догадкой*. Но уже теперь в 1 000 раз больше *подкопов* готово, подводящих к решению вопроса, научному определению эфира.

* ЭЛЕАТСКАЯ ШКОЛА.

Говоря об элеатской школе, Гегель говорит о *диалектике*:

... «Мы находим здесь (в элеатской школе) начало диалектики, т. е. именно чистого движения мышления в понятиях; и следовательно противоположность между мышлением и явлением или чувственным бытием, — между тем, что есть в себе, и тем, что есть бытие для-другого этого сущего в себе; и находим в существе предмета мы противоречие,

что такое
диалектика?

(α)

(β)

* См. ниже. *Ред.*

которое он имеет в себе самом (диалектику в собственном смысле)»... (280) [211]

см. следующую стр.*

два признака

две характерные черты

Здесь в сущности два определения (определения, вовсе не дефиниции) диалектики:

- а) «чистое движение мысли в понятиях»;
- б) «в (самой) сущности предметов (выяснить) (вскрывать) противоречие, которое она (эта сущность) имеет в себе самой (диалектика в собственном смысле)».

Другими словами, этот «фрагмент» Гегеля должен быть передан так:

Диалектика вообще есть «чистое движение мысли в понятиях» (т. е., говоря без мистики идеализма: человеческие понятия не неподвижны, а вечно движутся, переходят друг в друга, переливают одно в другое, без этого они не отражают живой жизни. Анализ понятий, изучение их «искусство оперировать с ними» (Энгельс) требует всегда изучения *движения* понятий, их связи, их взаимопереходов.)

В частности, диалектика есть изучение противоположности вещи в себе, сущности, субстрата, субстанции, — от явления, «для-других-бытия». Тут тоже мы видим переход, перелив одного в другого: сущность является. Явление существенно. Мысль человека бесконечно углубляется от явления к сущности, от сущности, первого, так сказать, порядка, к сущности второго порядка и т. д. *без конца*.

В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов*: не только явления преходящи, подвижны, текучи, отделены лишь условными гранями, но и *сущности* вещей также.

Гегель

о

диал[екти]ке

(смотри
предыдущую
страницу)

* См. ниже. *Ред.*

Секст Эмпирик следующим образом изображает скептическую точку зрения:

... «Как если бы мы представили себе, что в доме, в котором находится много драгоценностей, многие ищут золота ночью; каждый думал бы, что нашел золото, но не знал бы этого наверное, хотя бы и действительно нашел его. Точно так же философы вступают в этот мир, как в большой дом, чтобы искать истину: если бы даже они и нашли ее, то они все же не могли бы знать, достигли-ли они ее» (288 — 9) [217]...

сравнение
заманчивое...

Ксенофан (элеат) говорил:

«Если бы быки и львы имели руки, чтобы, подобно людям, создавать произведения искусства, то они также стали бы изображать богов и придавали бы им формы тел по своему подобию» (298 — 290) [218]...

боги по образу
человека

«Особенность Зенона — диалектика»... Он — родоначальник диалектики» (302) [229]...

... у Зенона мы точно так же находим истинно **объективную** диалектику» (309) [231]

(310 [232]: об опровержении философских систем: «Ложное должно быть доказано, как ложное, не тем, что противоположное истинно, а в себе самом»...)

«Диалектика есть вообще а) внешняя диалектика, это движение отличное от полного охвата данного движения; б) движение не только нашего понимания, но доказанное из сущности самого предмета, т. е. из чистого понятия содержания. Первого рода диалектика есть манера рассматривать предметы, показывая в них основания и стороны, благодаря чему делается шатким все, что обыкновенно

Диалектика

С «принципом развития» в 20 веке (да и в конце XIX века) «согласны все». — Да, но это поверхностное, непродуманное, случайное, филистерское «согласие» есть *того рода* согласие, которым душат и опошляют истину. — Если все развивается,

К вопросу о
диалектике
и ее объектив-
ном значении...

значит все переходит из одного в другое, ибо развитие заведомо не есть простой, *всеобщий* и вечный *рост, увеличение* (соответственно уменьшение) и т. д. — Раз так, то во 1-х, надо *точнее* понять эволюцию, как возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы. — А во 2-х, если *все* развивается, то относится-ли сие к самым общим *понятиям* и *категориям* мышления? Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение. +

I принцип	+ Кроме того всеобщий принцип
развития...	развития надо соединить, свя-
II принцип	зать, совместить с всеобщим
единства...	принципом <i>единства ми-</i>
	<i>ра</i> , природы, движения, мате-
	рии и т. д.

NB

считается прочно установленным. Эти основания могут быть совершенно внешними, и говоря о софистах, мы будем говорить больше о такой диалектике. Другая же диалектика есть имманентное рассмотрение предмета: он берется сам по себе, без предпосылки, идеи, долженствования, не по внешним отношениям, законам, основаниям. Всецело переносят себя в самую суть дела, рассматривают предмет в себе самом и берут его по тем определениям, которыми он обладает. В этом рассмотрении обнаруживает он (так!) затем сам, что содержит в себе взаимно противоположные определения, и следовательно снимает себя; эту диалектику находим мы преимущественно у древних. Субъективная диалектика, которая резонирует из внешних оснований, тогда справедлива, когда соглашается с тем, что «в правильном есть также неправильное, и в ложном — истинное». Истинная диалектика не оставляет в своем предмете ничего, так что он оказывается недостаточным не только с одной какой-либо стороны,

объективная
диалектика

но распадается согласно всей своей природе»... (стр. 311) [233].

... «Зенон рассматривал движение по преимуществу объективно диалектически» (стр. 313) [234]...

... «Движение само есть диалектика всего сущего... Зенон и не думал отрицать движение, как — «чувственную достоверность», вопрос стоял лишь «об его (движения) истинности» (313) [234] — (об истинности движения). И на следующей стр., рассказывая об анекдоте, как Диоген (циник из Синопса) опровергал движение ходьбой, Гегель пишет:

NB

сие можно и должно *обернуть*: вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий

... «Но анекдот продолжают и так: когда ученик был удовлетворен этим опровержением, Диоген стал его бить палкой на том основании, что, так как учитель спорил приводя основания, то он и возражения ему должен был представить также приводя основания. Поэтому не следует удовлетворяться чувственной достоверностью, а необходимо логически понимать» (314) [235]...

4 способа опровержения движения у Зенона:

1. Движущийся к цели должен сначала пройти *половину* пути к ней. А от этой половины сначала *е е* половину и т. д. без конца.

Аристотель ответил: пространство и время бесконечно делимы (в возможности) (стр. 316) [236], но не бесконечно разделены (в действительности), Бэйль (Бэйль. Словарь, том IV, статья Зенон) называет ответ Аристотеля *жалким*, говоря

... «если провести бесконечное количество линий на маленьком отрезке материи, то при этом будет произведено деление, которое свело бы к действительной бесконечности то, что, следуя Аристотелю, является бесконечным только в возможности»... (316 — 7) [237].

недурно!

Откуда взято сие продолжение анекдота? У Диогена Лаэртца. VI, § 39 и Секста Эмпирика III, 8 (Гегель стр. 314) такого продолжения нет. Не выдумал-ли Гегель?

И Гегель пишет (317) [237]: «Это *если* великолепно»!

т. е. *д е с л и* довести до конца
б е с к о н е ч н о е деление!!

верно!

... Сущность времени и пространства есть движение потому, что оно всеобще; понять его — значит высказать его сущность в форме понятия. Движение, как понятие, как мысль, высказывается в виде единства отрицательности и непрерывности; но ни непрерывность, ни прерывность [дословно, точечность], самих по себе (в отдельности) нельзя полагать в качестве сущности»... (стр. 318) [238].

«понять значит выразить в форме понятий». Движение есть сущность времени и пространства. Два основных понятия выражают эту сущность: (бесконечная) непрерывность и «пунктуальность» (= отрицание непрерывности, *п р е р ы в н о с т ь*). Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий...

Неправ Ибервег-Гейнце, 10 изд., стр. 63 (§ 20), говоря, что Гегель «защищает против Бэйля Аристотеля». Гегель опровергает и скептика (Бэйля) и антидиалектика (Аристотеля).

Ср. Гомперц. Греческие мыслители, стр..., вынужденное, из под палки, *признание* единства противоречий, без признания (из трусости мысли) диалектики...

2. Ахилл не догонит черепахи. «Сначала $\frac{1}{2}$ » и т. д. без конца.

Аристотель отвечает; догонит, если ему позволят «перейти границу» (стр. 320) [240]. И Гегель: «Этот ответ правилен, содержит в себе все» (стр. 321) [240] — ибо действительно половина становится здесь (на известной ступени) «границей»...

... «Когда мы вообще говорим о движении, то мы говорим: тело находится в одном месте и затем оно переходит в другое место. В то время, как оно движется, оно не находится больше в первом месте, но не находится также и во втором; если оно находится в одном из обоих мест, то оно покоится. Сказать, что оно между обоими, значит ничего не сказать, потому что в таком случае оно снова в одном месте; стало быть, налицо то же самое затруднение. Двигаться же означает быть в этом месте и в то же время не быть в нем; это — непрерывность пространства и времени, и она-то именно и делает возможным движение.» (стр. 322) [241].

ср. возражения Чернова
Энгельсу.

NB
верно!

движение есть нахождение тела в данный момент в данном месте, в другой, следующий, момент в другом месте — таково возражение, которое Чернов повторяет (см. его Философские этюды) *след за всеми* «метафизическими» противниками Гегеля.

Это возражение *неверно*: (1) оно описывает *результат* движения, а не *само* движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе *возможности* движения; (3) оно изображает движение, как сумму, связь состояний *покоя* т. е. (диалектическое) противоречие им не устранено, а лишь прикрито, отодвинуто, заслонено, занавешено.

«Что составляет всегда затруднение, так это — мышление, потому, что оно связанные в действительности моменты предмета рассматривает в их разделении в отношении друг друга». (322) [242].

Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, углубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и *всякого* понятия.

верно!

И в этом *суть* диалектики. *Э т у - т о с у т ь* и выражает формула: единство, тождество противоположностей.

3. «Летящая стрела покоится.»

И ответ Аристотеля: ошибка от допущения, будто «время состоит из отдельных теперь» стр. (324) [243].

4. $\frac{1}{2}$ равна двойному: движение, измеряемое по сравнению с неподвижным телом и по сравнению с телом, движущимся в *о б р а т н о м* направлении.

В конце § о Зеноне, Гегель сопоставляет его с *К а н т о м* (его де антиномии «не больше, чем то, что уже здесь сделал Зенон») (стр. 326) [244].

Общий вывод диалектики элеатов: «истинное едино, другое неистинно» — «подобно тому, как кантовская философия имела своим результатом: «Мы познаем лишь явления». В общем один и тот же принцип» (стр. 326) [244]

Но есть и разница.

«У Канта духовное есть то, что разрушает мир; по Зенону мир явления в себе и для себя не истинен. По Канту наше мышление, наша духовная деятельность есть дурное; — ставить познание ни во что есть чрезмерное смирение духа» (стр. 327) [244 — 245]...

Кант и его
(субъекти-
визм, скеп-
тицизм
и т. д.)

продолжение элеатов в Лейкиппе и у *софистов*...

ФИЛОСОФИЯ ГЕРАКЛИТА.

После Зенона (? он жил *после* Гераклита?) Гегель переходит к Гераклиту и говорит:

NB

«Она (диалектика Зенона) может быть также названа еще субъективной диалектикой, поскольку она принадлежит рассматривающему субъекту, и единое без этой диалектики, без этого движения есть единица, абстрактное тождество»... (328) [245]

а) субъектив-
ная диалек-
тика.
б) в предмете
есть диалек-

((((а раньше говорилось, см. цитату с стр. 309 и другие, что у Зенона *объективная* диалектика. Тут есть какое-то архитонкое «различие». Ср. следующее:))

тика, но я не знаю, может быть, это видимость лишь явления и т. д. γ) вполне объективная диалектика, как принцип всего сущего

«Диалектика: α) внешняя диалектика, резонирование вкривь и вкось, не душа вещи сама себя разлагающая; β) имманентная диалектика предмета, относимая однако (NB) к способу рассмотрения субъекта. γ) Объективность Гераклита, т. е. диалектика, понимаемая сама как принцип.» (328) [246].

NB

NB

(у Гераклита): «Здесь — видим мы землю; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял бы в свою логику.» (328) [246]

«Гераклит говорит, — все есть становление; это становление есть принцип. Это заключено в выражении: бытие столь же мало есть как и небытие»... (стр. 333)

NB

«Понимание того, что бытие и небытие суть только лишенные истины абстракции, первым же истинным является только становление, представляет собой большое достижение. Рассудок считает, что оба в отдельности истинны и имеют значимость; напротив, разум познает одно в другом, познает, что в одном содержится его другое (NB «его другое»), — вот почему следует все абсолютное определять как становление.» (334) [250]

«Аристотель говорит, например (о мире, гл. 5), что Гераклит вообще «связывал целое и нецелое» (часть)... «сходящееся и расходящееся, созвучное и диссонирующее; и из вселенной»

(противоположного) «составляется единое, и из единого все» (335) [250].

Платон в «Симпосии» приводит взгляды Гераклита (между прочим применительно к музыке: гармония состоит из противоположностей) и выражение, что де «искусство музыканта соединяет различное».

Гегель пишет: это не возражение против Гераклита (336) [251], ибо различное есть сущность гармонии:

«Эта гармония как раз есть абсолютное становление, изменение, — не становление другого, сейчас одно, а затем другое. Существенно то, что каждое отличное, особое отлично от какого-либо другого, но не абстрактно от какого-либо другого, а от *своего* другого; каждое есть лишь постольку, поскольку его другое в себе содержится в его понятии» (336) [251]...

очень верно и важно «другое» как *свое* другое, развитие в *свою* противоположность.

«Также и в отношении тонов; они должны быть различны, но так, чтобы они могли быть едиными (336) [251]...

стр. 337 [352] между прочим Секст Эмпирик (и Аристотель) причислены к... «лучшим свидетелям»...

Гераклит говорил: «время есть первая телесная сущность» (Секст Эмпирик) стр. 338 [352]

телесная — «неловкое» выражение (может быть *да* (NB) скептиком (NB) выбранное) — но де время «первая чувственная сущность»...

NB

... Время есть чистое становление, как созерцаемое» (338) [352]...

По поводу того, что Гераклит считал процессом огонь, Гегель говорит: «Огонь есть физическое время; это — абсолютное беспокойство» (340) [253], — а дальше, по поводу натурфилософии Гераклита:

... «Она (природа) есть процесс в самой себе» (344)... «природа есть это никогда не находящееся в состоянии покоя, и вселенная есть переход из одного в другое, из раздвоения в единство и из единства в раздвоение» (341) [254]...

«понять природу, значит: изобразить ее как процесс» (339) [253]...

Тут де узость естествоиспытателей:

... «Если послушать их (естествоиспытателей), то они наблюдают, говорят только то, что видят; но это не верно, они бессознательно преобразуют непосредственно виденное с помощью понятия. И спор ведется не о противоречии между наблюдением и абсолютным понятием, а о противоречии между ограниченным фиксированным понятием и абсолютным понятием. Они (естествоиспытатели) показывают превращения как не существующие» (344 — 5) [256]...

NB

NB

... «Вода, раздвояющаяся в своем процессе, обнаруживает водород и кислород: последние не возникли, а существовали уже раньше, как таковые, как части, из которых состоит вода» (346) (так передразнивает Гегель естествоиспытателей)... «Так происходит со всяким словесным выражением восприятия и опыта; поскольку человек говорит, в его словах содержится понятие; понятия нельзя не допустить, воспроизведенное в сознании всегда содержит в себе налет всеобщности и истины.» (346) [257]

Очень верно и важно — именно это повторял популярнее Энгельс, когда писал, что естествоиспытатели должны знать, что итоги естествознания суть понятия, а искусное оперирование с понятиями не прирождено, а есть результат 2000-летнего развития естествознания и философии.

У естество-испытателей узко понятие превращения и нет понимания диалектики.

... «Он (Гераклит) — тот, кто впервые выразил природу бесконечного и впервые также понял природу как в себе бесконечную, то-есть понял ее сущность — как процесс» (346)... О понятии необходимости — ср. стр. 347 [258]. Гераклит де не мог

видеть истину в «чувственной достоверности» (348) [258] — но в «необходимости» (рок — ((логос))

NB || «а б с о л ю т н о е о п о с р е д с т в о в а н и е» (348) [258]

(«абсолютная
связь»)

«Разумное, истинное, которое я знаю, есть, правда, возвращение из предметного, как из чувственного, единичного, определенного, сущего. Но то, что разум знает внутри себя, есть в такой же мере необходимость, или всеобщее бытия; это есть сущность мышления, как это есть также сущность мира.» (352) [261]

NB
необходимость = «общее бытия» (всеобщее в бытии) (связь, «абсолютное опосредствование»)

* ФИЛОСОФИЯ ЛЕЙКНИПА.

368 [266]: «Развитие философии в истории должно соответствовать развитию логической философии, но в последней должны быть места, которые выпадают в развитии в истории.»

|| развитие философии в истории «должно соответствовать» (??) развитию логической философии

Гут очень глубокая и верная мысль в сущности материалистическая (действительная история есть база, основа, бытие, *за коим* идет сознание).

Лейкнипп говорит, что атомы невидимы «вследствие малости их тела» (369) [266], — а Гегель возражает, что это «отговорка» (там же), что «единицу» нельзя видеть, что «принцип «единицы» совершенно идеален» (370) [266], что Лейкнипп не «эмпирик», а идеалист.

((?? н а т я ж к а идеалиста-Гегеля))
конечно, натяжка.

Но есть и зерно истины: оттенок («момент») отдельности; прерыв постепенности; момент сглаживания противоречий; перерыв непрерывного, — атом, единица. Ср. 371 [268] в конце: — «Единица и непрерывность суть противоположности»...

Логика Гегеля нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя *брать* как данное. Из нее *надо в ы б р а т ь* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *мистики идей*: это еще большая работа.

«Атомистика вообще противопоставляет себя представлению о сотворении мира и сохранении мира чуждой сущностью [чуждым, вне мира находящимся существом]. Естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от того, чтобы указывать какую-либо причину мира. Ибо, если представлять природу сотворенной и сохраняемой чем-либо другим, то ее следует представлять как не сущую самое по себе, а как имеющую свое понятие вне себя, т. е. тогда она имеет чуждое себе основание, она, как таковая, тогда не имеет основания, она постижима лишь из воли другого: такова, какова она есть, она случайна, без необходимости и понятия в самой себе. В представлении же атомистики заключается представление о в-себе природы вообще, т. е. мысль находит в ней себя самое» (372 — 3) [269]...

Излагая по Диогену Лаэртию IX, § 31 — 33 — атомистику Лейкиппа, «вихри» атомов (стр. 377) [272], Гегель не видит в этом никакого интереса («никакого интереса»... «пустое изображение», «смутные, запутанные представления» — стр. 377 [272] в конце).

Слепота Гегеля, односторонность идеалиста!!

* ФИЛОСОФИЯ ДЕМОКРИТА.

Демокрита Гегель рассматривает совсем уже как мачеха, всего стр. 378 — 380! Невыносим идеалисту дух материализма!! Приведены слова Демокрита (стр. 379) [272]:

материализм
(Гегель боится
слова: чур
меня) ср.
атомистика

NB

«Согласно мнению существует теплое, согласно мнению существует холодное, согласно мнению цвет, сладкое и горькое; согласно же истине только неделимые и пустота» (Секст Эмпирик. Против математиков. VII, § 135).

и делается вывод:

... «итак, мы видим, что Демокрит выразил более определенно различие моментов в-себе-бытия и бытия-для-другого...» (380).

этим де «открыта дверь» «дурному идеализму», что—
«мое ощущение, *мое*»...

... «Положено чувственное, лишенное понятия многообразие ощущения, в котором вовсе нет разума и до которого этому идеализму более нет дела». [272 — 273]

«дурной идеализм» (*мое* ощущение)
ср. Мах

Гегель
против
Э. Мах...

* ФИЛОСОФИЯ АНАКСАГОРА

Анаксгор. Нус (разум) — «причина мира и всякого порядка (381) [280] и Гегель поясняет:

... «объективная мысль... разум в мире, также и в природе или, как мы говорим о родах в природе, они суть всеобщее. Собака есть животное, это (384) [290] — ее род, ее субстанциальное; она сама есть это. Этот закон, этот рассудок, этот разум сам имманентен природе, есть сущность природы: она формируется не извне, подобно тому как люди делают стул.» (392) [290]

«Разум то же, что душа» (Аристотель об Анаксагоре) — стр. 394 [282].

NB:

родовое понятие есть
«сущность природы»
есть закон...

и... * пояснение этого *скачка*, от общего в природе к *душе*; от объекта к субъекту, от материализма к идеализму. Именно здесь крайности сходятся (и изменяются!)

* Слово не разобрано. Ред.

По поводу гомеомерий Анаксагора (частицы того же рода, что целые тела) Гегель пишет:

«Превращение следует брать в двояком смысле, в смысле существования и в смысле понятия» (403 — 4)... Например, де, говорят, воду можно убрать — камни останутся; голубую краску убрать, красная и т. д. останется.

«Но это только в смысле существования; в смысле понятия они пребывают только один через другого, это — внутренняя необходимость». Как в живом теле нельзя вынуть одно сердце без гибели легких и т. д.

«Равным образом природа существует только в единстве, подобно тому, как мозг бывает только в единстве с другими органами.» (404)

причем превращение одни понимают в смысле наличности мелких качественно-определенных частиц и роста (соответственно уменьшения) [соединения и разъединения] их. Другое понимание (Гераклит) — превращение *одного* в *другое* (403) [294]

превращение

значение его)

существование и понятие — должно быть, у Гегеля отличаются примерно как: факт (бытие) отдельно взятый, вырванный из связи, и связь (понятие), соотношение, сцепление, закон, необходимость.

415: ... «Понятие есть то, что вещи сами в себе и для себя суть»...

Говоря о том, что трава — цель для животного, оно для человека и т. д. и т. д., Гегель заключает:

«Круг, заверченный внутри себя, но завершение которого равным образом есть переход в другой круг; — вихрь, центр которого, куда он возвращается, лежит непосредственно на периферии другого высшего круга, поглощающего его» (414) [303]...

До сих пор де мало дали древние: «Общее есть скудное определение, каждый знает об общем, но не знает о нем, как о сущности.» (416) [304]

... «Но здесь начинается более определенное развитие отношения сознания к бытию, развитие природы познания, как познания истинного.» (417) [305] «Дух продвинулся до выражения сущности, как мысли.» (418) [305]

«Это развитие общего, в котором сущность совершенно переходит на сторону сознания, мы видим в столь ославленной мудрости софистов.» (418) [418]

((Конец I тома.)) (II том начинается с софистов.)

NB:

«общее» как
«сущность»

«развитие
природы
познания»

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

КНИГА ПЕРВАЯ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ,
произнесенная в Гейдельберге 28 октября 1816 г.

Милостивые государи!

Так как предметом наших лекций будет история философии, а я сегодня в первый раз выступаю в этом университете, то позвольте мне *предпослать* этим лекциям выражение особого удовольствия, доставляемого мне тем, что я именно в данный момент возобновляю свою философскую деятельность в высшем учебном заведении. Ибо наступило, повидимому, время, когда философия может снова рассчитывать на внимание и любовь, когда эта почти замолкшая наука получает возможность вновь возвысить свой голос и имеет право надеяться, что мир, ставший глухим к ее поучениям, снова преклонит к ней ухо. В недавно пережитое нами бедственное время мелкие будничные интересы повседневной жизни приобрели такое важное значение, а высокие интересы действительности и борьба за них так поглотили все способности, всю силу духа, равно как и внешние средства, что для высшей внутренней жизни, для чистой духовности уже не могло оставаться понимания и досуга, и те, которые обладали более возвышенным характером, были остановлены в своем росте и частью пали жертвами этого положения вещей. Так как мировой дух был столь занят действительностью, то он не мог обратить свой взор внутрь и сосредоточиться в себе. Ныне же, когда этот поток действительности остановлен, когда немецкий народ своей борьбой покончил с прежним своим жалким положением, когда он спас свою национальность, эту основу всякой живой жизни, мы имеем право надеяться, что на-ряду с государством, которое дотоле поглощало все интересы, воспрянет также и церковь, что на-ряду с царством мира сего, на которое до сих пор были обращены все помыслы и усилия, вспомнят также и о царстве божием; другими словами, мы можем надеяться, что, на-ряду с политическими и другими связанными с будничной действительностью

интересами, расцветет снова также и наука, свободный разумный мир духа.

Мы увидим при рассмотрении истории философии, что в других европейских странах, в которых ревностно занимаются науками и совершенствованием ума и где эти занятия пользуются уважением, философия, за исключением названия, исчезла до такой степени, что о ней не осталось даже воспоминания, не осталось даже смутного представления о ее сущности; мы увидим, что она сохранилась лишь у немецкого народа, как некоторое его своеобразие. Мы получили от природы высокое призвание быть хранителями этого священного огня, подобно тому как некогда роду Евмолпидов в Афинах выпало на долю сохранение элевзинских мистерий или жителям острова Самофракии — сохранение и поддержание возвышенного религиозного культа; подобно тому как еще раньше мировой дух сохранил для еврейского народа высшее сознание, что он, этот дух, произойдет из этого народа как новый дух. Мы вообще теперь так далеко пошли вперед, достигли столь значительной серьезности и столь высокого сознания, что мы можем признавать лишь идеи и то, что получает оправдание перед нашим разумом; прусское государство, в особенности, построено на разумных началах. Однако бедствия пережитого нами времени, а также интерес к великим мировым событиям, о которых я уже говорил раньше, вытеснили также и у нас основательное и серьезное занятие философией и отвратили от нее всеобщее внимание. Вышло, благодаря этому, что дельные умы обратились к практическим занятиям, а плоские и поверхностные завладели ареной философии и чванливо на ней расположились. Можно сказать, что с того времени, как в Германии впервые зародилась философия, никогда так плохо не обстояло с этой наукой, как именно в наше время, никогда раньше пустое самомнение не выплывало так на поверхность, никогда оно не говорило и не действовало с такой запосчивостью, как будто власть всецело в его руках. Противодействовать этой поверхностности, сотрудничать с представителями немецкой серьезности и честности, чтобы извлечь философию из того одиночества, в котором она искала себе убежище, — к этому, смеем надеяться, призывает нас более глубокий дух времени. Будем приветствовать вместе утреннюю зарю более прекрасного времени, когда дух, до сих пор насильно влекомый во-вне, получит возможность возвратиться к себе, прийти в себя и сможет обрести место и почву для своего собственного царства, в котором умы и сердца поднимутся выше инте-

ресов сегодняшнего дня и будут восприимчивы к истинному, вечному и божественному, будут способны рассматривать и постигать то, что выше всего другого.

Мы, люди более старого поколения, достигшие зрелого возраста в бурное время, можем почитать счастливыми вас, молодость которых наступает в наши дни, в дни, которые вы можете беспрепятственно посвящать истине и науке. Я отдал свою жизнь науке, и мне радостно находиться теперь на месте, где я в большей мере и в более обширном круге деятельности могу способствовать распространению и оживлению высших научных интересов и, в частности, ввести вас в область этих высших интересов. Я надеюсь, что мне удастся заслужить и приобрести ваше доверие. Пока же я ничего другого не требую, кроме того, чтобы вы, главным образом, принесли с собою доверие к науке и доверие к себе. Смело смотреть в глаза истине, верить в силу духа — вот первое условие философии. Так как человек есть дух, то он смеет и должен считать самого себя достойным величайшего, и его оценка величия и силы своего духа не может быть слишком преувеличенной, как бы он ни думал высоко о них; вооруженный этой верой, он не встретит на своем пути ничего столь неподатливого и столь упорного, что не открылось бы перед ним. У скрытой и замкнутой вначале сущности вселенной нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и свои глубины и дать ему наслаждаться ими.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.

Относительно *истории философии* нам невольно приходит в голову мысль, что хотя она, разумеется, представляет большой интерес, когда ее предмет рассматривается с достойной точки зрения, она, однако, все еще сохраняет свой интерес даже и в том случае, если понимают ее цель превратно. Может, пожалуй, даже казаться, что этот интерес возрастает в своем значении по мере того, как становится более превратным представление о философии и о том, что может дать для этого представления ее история, ибо преимущественно из истории философии черпают доказательство *ничтожности* этой науки.

Следует признать справедливым требование, чтобы история какого бы то ни было предмета сообщала факты без предвзятости, без стремления достичь осуществления частного интереса и частной цели. Но с этим требованием, представляющим собою общее место, мы далеко не продвинемся, ибо история предмета necessarily связана теснейшим образом с представлением, которое составляют себе о нем. Уже то, что мы считаем важным и целесообразным для истории этого предмета, определяется соответственно представлению, составляемому нами о нем, а связь между совершающимся и целью влечет за собою выбор подлежащих обсуждению событий, а также определенный способ их понимания и определенные точки зрения, с которых они рассматриваются. Таким образом, может случиться, что, смотря по представлению, которое составляют себе, например, о том, что такое государство, читатель как раз не найдет в политической истории страны ничего из того, что он в ней ищет. Еще больше это может иметь место в истории философии, и можно указать такие изложения этой истории, в которых найдем всё, но только не то, что мы считаем философией.

В историях других наук представление об их предмете, по крайней мере в главных его чертах, вполне ясно; мы знаем, что этим пред-

метом является определенная страна, определенный народ или человеческий род вообще, или определенная наука: математика, физика и т. д., или определенное искусство, например живопись, и т. д. Но наука философии обладает той отличительной чертой, или, если угодно, ей присущ тот недостаток по сравнению с другими науками, что сразу же имеют место различные воззрения относительно ее понятия, относительно того, что она должна и может давать. Если эта первая предпосылка, представление о предмете философии, оказывается шаткой, то и сама история вообще необходимо окажется чем-то шатким, и лишь постольку сделается устойчивой и крепкой, поскольку она будет иметь своей предпосылкой определенное представление, но в таком случае она при сравнении представления, лежащего в ее основании, с другими представлениями на тот же предмет легко может навлечь на себя упрек в односторонности.

Но указанное невыгодное положение истории философии касается только внешней ее стороны; с этим связан, однако, другой, более глубокий недостаток. Если существуют различные понятия о науке философии, то только истинное понятие делает для нас возможным понимание произведений тех философов, которые философствовали, исходя из последнего. Ибо по отношению к мыслям и, в особенности, к спекулятивным мыслям, понимать означает нечто совершенно другое, чем лишь улавливать грамматический смысл слов; здесь понимать не может означать — воспринимать их в себя и все же давать им проникнуть лишь до области представления. Можно поэтому быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно, понимания рассматриваемых положений. Нет поэтому недостатка в многотомных и, если угодно, ученых историях философии, в которых нет познания самого предмета, на изучение которого положено в них столько труда. Авторы таких историй можно сравнить с животными, прослушавшими все звуки музыкального произведения, но до чувства которых не дошло только одно — гармония этих звуков.

По отношению к философии, более чем по отношению к какой-либо другой науке, указанное обстоятельство делает необходимым предпослать ей *введение* и в нем правильно определить сначала предмет, история которого будет излагаться. Ибо каким образом начать обсуждать предмет, название которого нам, правда, привычно, но о котором

мы еще не знаем, что он собою представляет? При таком способе обращаться с историей философии мы не могли бы руководствоваться ничем иным, как только стремлением отыскивать и вводить в состав этой истории все то, чему где-либо и когда-либо давалось название философии. Но на самом деле, если мы желаем установить понятие философии не произвольно, а научно, то такое исследование превращается в самую науку философии. Ибо своеобразная черта этой науки состоит в том, что в ней ее понятие лишь повидимому составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, само нахождение этого понятия; понятие есть по существу результат такого рассмотрения.

В нашем введении поэтому тоже приходится *предполагать* известным *понятие* науки философии, предмета ее истории. Но в целом, вместе с тем, мы должны сказать об этом введении, которое должно иметь дело лишь с историей философии, то же самое, что мы только что сказали о самой философии. То, что может быть сказано в этом введении, представляет собою не столько то, что должно быть установлено заранее, а скорее то, что может быть оправдано и доказано изложением самой истории. Лишь потому эти предварительные объяснения не могут быть отнесены к разряду произвольных предположений. Поместить же вначале эти объяснения, которые по своему оправданию представляют собою по существу результат, можно лишь с той выгодой, какую вообще может иметь помещенный в самом начале перечень наиболее общего содержания данной науки. Они должны служить к тому, чтобы отклонить много вопросов и требований, которые, следуя обычным предрассудкам, можно было бы предъявлять к такого рода истории,

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ.

Можно находить интерес в истории философии с разных точек зрения. Если мы желаем найти сердцевину этого интереса, мы должны ее искать в существенной связи, существующей между тем, что кажется отошедшим в прошлое, и той ступенью, которой философия достигла в настоящее время. Что сама эта связь не есть лишь одно из внешних соображений, которые могут быть приняты во внимание при изложении истории этой науки, а скорее выражает ее внутреннюю природу; что, хотя события этой истории, подобно всем другим событиям, находят свое продолжение в своих результатах, они вместе с тем обладают своеобразной творческой силой, — именно вот это мы намерены здесь точнее разъяснить.

История философии показывает нам ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума, которые силой этого разума проникли в сущность вещей, в сущность природы и духа, в сущность бога, и добыли для нас величайшее сокровище, сокровище разумного познания. События и деяния, составляющие предмет этой истории, поэтому суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собою составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека, как человека, чем в большей степени сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект. Она в этом отношении противоположна политической истории, в которой индивидуум является субъектом деяний и событий со стороны особенности своего характера, гения, своих страстей, силы или слабости своего характера и вообще со стороны того, благодаря чему он является именно *данным* индивидуумом.

На первый взгляд кажется, что эти акты мышления принадлежат

истории, отошли в область прошлого и лежат по ту сторону нашей действительности. Но на самом деле то, что мы есть, являет собою вместе с тем нечто *историческое*, или, выражаясь точнее, подобно тому как в том, что лежит в этой области, в истории мысли, прошлое представляет собою лишь одну сторону, так и в том, что мы представляем собою, общее, непреходящее неразрывно связано с тем, что мы *представляем собою* как принадлежащие *истории*. Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, говоря точнее, результат работы всех предшествовавших поколений человеческого рода. Подобно тому как искусства, служащие устройству внешней жизни, масса средств и сноровок, учреждения и привычки общежития и политической жизни суть результат размышления, изобретательности, нужды и бедствий, находчивости и остроумия, стремления и свершения предшествовавшей нашей современности истории, точно также и то, что мы представляем собою в науке и, ближе, в философии, тоже обязано своим существованием традиции, которая через все, что преходяще и что поэтому минуло, тянется, по сравнению Гердера,¹ словно священная цепь, и она сохранила и передала нам все, что произвели предшествовавшие поколения.

Но эта традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным, подобно тому как течение природы, в вечном изменении и движении ее образов и форм, остается навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она — живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока. Содержанием этой традиции является то, что создал духовный мир, а всеобщий дух никогда не останавливается в своем движении. Здесь же нас существенно интересует именно всеобщий дух.

С отдельным народом может, правда, случиться, что его образованность, искусство, наука, вообще его духовное достоинство приходит в состояние застоя, как это, напр., произошло, повидимому, с китайцами, которые две тысячи лет тому назад во всем, может быть, находились в том же состоянии, в котором они находятся ныне. Но

¹ «Zur Phil. und Gesch.», V. S. 184—186 (изд. 1828 г.),

мировой дух не впадает в равнодушное спокойствие; это его свойство имеет своим основанием простое понятие духа, согласно которому его жизнью является его деяние. Это деяние имеет своей предпосылкой наличие известного материала, на который оно направлено и который оно не только умножает, не только расширяет, прибавляя к нему новый материал, но и существенно обрабатывает, преобразует. Созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили все то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и духа. Это наследование есть одновременно и получение наследства, и вступление во владение этим наследством. Оно является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами; и вместе с тем это полученное наследство низводится получившим его поколением на степень подлежащего материала, видоизменяемого духом. Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергается обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется.

Такова также позиция и деятельность нашей и всякой другой эпохи: мы постигаем уже существующую науку, усваиваем ее, приспособляемся к ней, и тем самым мы ее развиваем дальше и поднимаем ее на более высокий уровень; усваивая ее себе, мы делаем из нее нечто свое в противоположность тому, чем она была раньше. От этой природы творчества, заключающейся в том, что оно имеет своей предпосылкой наличный духовный мир и что, усваивая его себе, оно вместе с тем и преобразовывает его, — от этой природы творчества и зависит то, что наша философия может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки.

Природа указанного здесь отношения обуславливает характер представлений и вопросов, могущих у нас возникнуть относительно задачи истории философии. Понимание этого отношения выясняет нам, вместе с тем, субъективную цель изучения истории философии. Эта субъективная цель состоит в том, чтобы путем изучения истории этой науки быть введенным в самое эту науку. В вышеуказанном отношении между историей философии и самой философией заключается также

указание на те принципы, которыми мы должны руководствоваться при трактовке этой истории, и более точное уяснение этого отношения должно быть поэтому одной из главных целей нашего введения. При этом мы, разумеется, должны также принять во внимание понятие той цели, которую ставит себе философия, и даже можно сказать, что это понятие должно лечь в основу пояснения. И ввиду того, что, как мы уже упомянули, научный разбор этого понятия не может иметь здесь места, то разъяснения, которые мы должны здесь дать, могут лишь иметь своей целью не доказать посредством постижения в понятии природу становления философии, а скорее дать о ней предварительное представление.

Это становление не есть лишь бездеятельное *происхождение*, подобное тому, что мы представляем себе под происхождением, напр., солнца, луны и т. д.; оно не есть только движение в не оказывающей противодействия пространственной и временной среде. Нет, перед нашим представлением должны проходить деяния свободной мысли, мы должны изобразить историю мира мыслей, изобразить, как он возник и как он породил себя. Старинное вкоренившееся убеждение полагает, что в мысли состоит именно отличие человека от животного; мы не отказываемся от этого убеждения. Согласно последнему, все то, что человек имеет в себе более благородного, чем животная его природа, он имеет благодаря мысли; все, что человеческо, как бы оно ни выглядело, человеческо лишь благодаря тому, что в нем действует и действовала мысль. Но хотя мысль и есть, таким образом, существенное, субстанциальное, действительное, она все же имеет дело с многообразными вещами. Однако, строго говоря, наипревосходнейшей следует почитать ту деятельность мысли, которая исследует не другое и занята не другим, а которая занята самой собою — именно самым благородным, которая искала самое себя и самое себя открыла. История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. Системы философии суть эти акты порождения, и ряд этих открытий, в которых мысль ставит себе целью открыть самое себя, представляет собою работу двух с половиной тысячелетий.

Но если мысль, которая существенно есть мысль, есть вечная, сущая в себе и для себя, а все то, что истинно, содержится только в мысли, — то каким образом этот интеллектуальный мир доходит до того,

чтобы иметь историю? В истории изображается то, что изменчиво, что минуло и ушло в ночь прошлого, то, чего уже нет; истинная же, необходимая мысль — а лишь о такой мысли здесь идет речь — не может подвергаться изменению. Этот вопрос должен быть рассмотрен нами в первую очередь. Но, во-вторых, нам непременно должно прийти в голову, что существует еще много других важнейших продуктов творчества, которые также представляют собою произведения мысли и которые мы, однако, исключаем из нашего рассмотрения. Таковы — религия, политическая история, государственное устройство, искусства и науки. Спрашивается: чем отличаются эти произведения мысли от тех, которые составляют наш предмет? И вместе с тем спрашивается также: каково их отношение друг к другу в истории? Об этих двух вопросах следует сказать все необходимое для того, чтобы мы могли ориентироваться, в каком смысле здесь излагается история философии. Кроме того, нужно, в-третьих, иметь общий обзор, раньше чем перейти к частностям; в противном случае мы из-за частных не увидим целого, из-за деревьев — леса, из-за философских систем — философии. Дух требует, чтобы он получил общее представление о цели и назначении целого, дабы он знал, чего ему нужно ожидать; подобно тому как мы желаем обозреть ландшафт в целом, который исчезает, когда начинают останавливаться на отдельных его частях, так и дух хочет видеть отношение отдельных систем философии к всеобщему; ибо отдельные части обладают на самом деле своей главной ценностью лишь через их отношение к целому. Ни к чему это так не относится, как к философии и затем к ее истории. В истории, может казаться, это установление всеобщего несколько менее необходимо, чем в науке в собственном смысле слова. Ибо история кажется на первый взгляд последовательным рядом случайных событий, в котором каждый факт стоит сам по себе, совершенно изолированно от других, и она показывает нам лишь временную связь между ними. Но уже в политической истории мы этим не удовлетворяемся; мы познаем или, по крайней мере, чувствуем в ней необходимую связь, в которой отдельные события получают свое особенное место и свое отношение к некоторой цели, приобретают, следовательно, значение. Ибо значительное в истории значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним. Иметь перед своими глазами это всеобщее означает поэтому понять смысл.

Я буду поэтому заниматься в своем введении лишь следующими пунктами.

Первым нашим делом будет разъяснение *сущности истории философии*: рассмотрение ее значения, *понятия* и цели; и отсюда будут вытекать выводы относительно *способа ее трактовки*. В особенности, отсюда получится ответ на наиболее интересный вопрос об отношении истории философии к самой науке философии, т. е. мы отсюда увидим, что она не только изображает лишь внешнее, происшедшее, события, составляющие содержание, а изображает, каким образом историческое содержание само входит в науку философии; что сама история философии научна и, скажем еще больше, становится в главном наукой философии.

Во-вторых, мы должны точнее установить *понятие самой философии*, и из этого понятия мы должны вывести, что должно быть выделено в качестве философии из бесконечного материала и многообразных сторон духовной культуры народов. Ведь независимо от всего прочего, религия и мысли в ней и о ней, в особенности принявшие форму мифологии, столь близко соприкасаются с философией благодаря своему материалу, равно как и остальные науки, мысли греков о государстве, обязанностях, законах и т. д., столь близки философии благодаря своей форме, что история этой науки должна, кажется, иметь совершенно неопределенный объем. Можно думать, что история философии должна рассматривать все эти мысли. Что, собственно говоря, не называли философией и философствованием? С одной стороны, нужно ближе рассмотреть *тесную связь*, в которой философия находится с родственными ей областями, с религией, искусством, другими науками, а также с политической историей. С другой стороны, когда мы отграничим как следует область философии, мы, вместе с определением того, что такое философия и что входит в ее область, получим также *начальный пункт* ее истории, которую нужно отличать от начатков религиозных воззрений и богатых мыслью чаяний.

Само понятие предмета, которое получается после рассмотрения этих двух вопросов, должно наметить путь к выполнению третьей задачи, должно определить характер общего обзора хода этой истории и ее деление на необходимые периоды; это деление должно показать ее органически прогрессирующим целым, разумной связью, и благодаря единственно лишь этому сама история философии приобретает достоинство науки. Но я при этом не задержусь на всякого рода размышлениях о пользе истории философии и о других способах ее трактования. Польза и без того очевидна. Наконец, я еще буду говорить *об источниках* истории философии, так как это вошло в обычай.

А. ПОНЯТИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.

Относительно истории философии нам раньше всего может прийти в голову мысль, что в самом этом предмете содержится явное внутреннее противоречие. Ибо философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель — истина. История же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое время исчезло и вытеснено другим. Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то, так как история есть лишь изображение ряда минувших образов познания, в ней нельзя найти истину, ибо истина не есть минувшее.

Можно было бы ответить: «Ведь это общее рассуждение с таким же правом применимо не только к другим наукам, но также и к самой христианской религии», ведь и относительно последней можно было бы находить противоречивым, «что существует история этой религии, как и история других наук. Значит, было бы излишне рассматривать это рассуждение, взятое само по себе; ибо оно непосредственно опровергается уже тем фактом, что существуют такие истории». Но для того, чтобы точнее уразуметь смысл вышеуказанного противоречия, мы должны провести различие между историей внешних судеб религии или науки и историей самой религии или науки. И, далее, нужно принять во внимание, что с историей философии, вследствие особенного характера ее предмета, дело обстоит иначе, чем с историей других областей. Сразу ясно, что вышеуказанное противоречие может быть приписано не внешней истории, а лишь внутренней истории, истории самого содержания. Христианство имеет историю его распространения, судеб его исповедников и т. д.; и так как оно организовало свое существование и придало себе определенный строй в виде церкви, то последняя сама есть такое внешнее существование, приходящее в соприкосновение с многообразнейшими временными явлениями, переживающее многообразные судьбы и имеющее по существу своему историю. Что же касается самого христианского учения, то оно, правда, как таковое, тоже имеет историю; но оно необходимо прошло в короткое время весь путь своего развития и получило свою определенную формулировку. И это древнее исповедание веры признавалось во все времена истинным и еще и ныне должно неизменно признаваться таковым, хотя бы это признание оказывалось теперь только видимостью, и слова этого исповедания — лишь произносимой устами пустой формулой. Дальнейшая же история этого учения содержит

в себе двоякого рода вещи: во-первых, многообразные добавления и отступления от этой твердо установленной неизменной истины и, во-вторых, борьбу с этими заблуждениями, очищение оставшейся основы от добавлений и возвращение к ее первоначальной простоте.

Внешнюю историю имеют не только религия, но и другие науки, и между прочим также и философия. Последняя имеет историю своего возникновения, распространения, расцвета, упадка, возрождения: историю ее учителей, покровителей, противников и гонителей, равно как и историю внешних отношений, чаще всего между нею и религией, а иногда также и отношений между нею и государством. Эта сторона ее истории также дает повод к интересным вопросам и, между прочим, к следующему: если философия есть учение об абсолютной истине, то в чем объяснение того явления, что она, как показывает ее история, представляет собою достояние весьма небольшого в общем числа отдельных лиц, особых народов, особых эпох? Подобным же образом и относительно христианства — представляющего собою истину в гораздо более всеобщей форме, чем эта же истина в философской форме, — выдвигалось такого рода затруднение: нет ли, спрашивали, противоречия в том, что эта религия возникла так поздно и оставалась так долго и даже еще и теперь остается ограниченной особыми народами? Но эти и подобные им вопросы носят уже гораздо более специальный характер и не зависят поэтому лишь от вышеуказанного общего противоречия. Лишь после того как мы ближе познакомимся со своеобразным характером философского познания, мы получим возможность заняться теми сторонами, которые больше связаны с внешним существованием и внешней историей философии.

Что же касается сравнения истории религии с историей философии в отношении внутреннего содержания, то мы должны указать, что философии не приписывается, подобно религии, в качестве содержания твердо определенная с самого начала истина, которая, будучи неизменной, изъемлется из области истории. Содержание же христианства, которое есть истина, оставалось, как таковое, неизменным и не имеет поэтому дальше никакой или почти никакой истории.¹ Относительно религии вышеуказанное противоречие поэтому отпадает со стороны того основного определения, благодаря которому оно есть христианство. Заблуждения же и добавления не представляют затруднения;

¹ См. *Marheineke*, *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens*. Berlin 1823 §§ 133 — 134.

они являются чем-то изменчивым и суть по природе своей совершенно исторические явления.

Другие науки, правда, имеют историю также и со стороны содержания; эта история показывает изменение последнего, устранение положений, которые прежде пользовались признанием. Но большая и даже, может быть, большая часть их содержания носит характер прочных истин и сохранилась неизменной, и возникшее новое не представляет собою изменения приобретенного раньше, а прирост и умножение его. Эти науки прогрессируют посредством нарастания, добавлений. В развитии минералогии, ботаники и т. д. кое-что из приобретенного раньше, правда, подвергается исправлению, но наибольшая часть этих наук сохраняется и обогащается лишь путем прибавления нового, не подвергаясь изменению. В такой науке, как математика, ее история в отношении содержания имеет преимущественно своей приятной задачей лишь сообщать о новых добавлениях; напр., элементарную геометрию в том объеме, в котором изложил ее Эвклид, можно рассматривать как ставшую с тех пор наукой, не имеющей истории.

Напротив, история философии не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее как зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого, которые в конечном результате уже больше не имеют своей общей связью даже единую цель; напротив, исчезает сам абстрактный предмет, разумное познание, и здание науки должно, наконец, конкурировать с оставшимся пустым местом и делить с ним превратившееся в ничего не означающий звук название философии.

1. Обычные представления об истории философии.

Здесь раньше всего приходят на ум обычные поверхностные представления об истории философии, которые мы здесь должны изложить, подвергнуть критике и исправить. Об этих очень широко распространенных взглядах, которые вам, милостивые государи, без сомнения, также знакомы (ибо они на самом деле представляют собою ближайшие соображения, которые могут прийти в голову при первой только мысли об истории философии), я кратко скажу все необходимое, а объяснение различия философских систем введет нас в самую суть вопроса.

а. История философии как перечень мнений.

На первый взгляд история по самому своему смыслу как будто означает сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи, у разных народов и отдельных лиц, — случайных частью по своей временной последовательности и частью по своему содержанию. О случайности в следовании во времени мы будем говорить после. Пока мы намерены рассмотреть в первую очередь случайность содержания, т. е. понятие случайных действий. Но содержанием философии служат не внешние деяния и не события, являющиеся следствием страстей или удачи, а мысли. Случайные же мысли суть не что иное, как мнения; а философскими мнениями называются мнения об определенном содержании и своеобразных предметах философии, — о божестве, природе, духе.

Таким образом, мы тотчас же наталкиваемся на весьма обычное воззрение на историю философии, согласно которому она должна именно рассказать нам о существовавших философских мнениях в той временной последовательности, в которой они появлялись и излагались. Когда выражаются вежливо, тогда называют этот материал истории философии *мнениями*; а те, которые считают себя способными высказать этот же самый взгляд с большей основательностью, даже называют историю философии галереей нелепиц или, по крайпей мере, заблуждений, высказанных людьми, углубившимися в мышление и в голые понятия. Такой взгляд приходится выслушивать не только от людей, признающих свое невежество в философии (они признаются в нем, ибо по ходячему представлению это невежество не мешает высказывать суждения о том, что, собственно, представляет собою философия, — каждый, напротив, уверен, что он может вполне судить о ее значении и сущности, ничего не понимая в ней), но и от людей, которые сами пишут или даже написали историю философии. История философии, как рассказ о различных и многообразных мнениях, превращается, таким образом, в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых *эрудитов*. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает.

Полагают, однако, что можно также извлечь пользу из ознакомления с различными мнениями и мыслями других: это стимулирует

мыслительную способность, наводит также на отдельные хорошие мысли, т. е. вызывает, в свою очередь, появление *мнения*, и наука состоит в том, что ткуются м^нения из мнений.

Если бы история философии представляла собою лишь *галерею мнений*, хотя бы и о боге, о сущности естественных и духовных вещей, то она была бы излишней и изрядно скучной наукой, сколько бы ни указывали на пользу, извлекаемую из таких движений мысли и учености. Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых *мнений*? Что может быть более безразличным? Стоит только бегло заглянуть в произведения, представляющие собою историю философии в том смысле, что они излагают и трактуют философские идеи на манер мнений, — стоит только, говорим мы, заглянуть в эти произведения, чтобы убедиться, как все это скудно и неинтересно.

Мнение есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. *Мнение* принадлежит *мне*; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль. Но философия не содержит в себе мнения, так как не существует философских мнений. Когда человек говорит о философских мнениях, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии. Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание, посредством понятий, а не *мнение* и не *тканье паутины мнений*.

Дальнейший, собственный смысл такого представления об истории философии заключается в том, что мы узнаем в ней *лишь* о мнениях, причем слово «мнение» именно и подчеркивается. Но что противостоит мнению? Истина; перед истиной бледнеет мнение. Но истина — это то слово, услышав которое отворачивают голову те, которые ищут в истории философии лишь мнений или полагают вообще, что в ней можно найти лишь эти последние. Философия встречает здесь враждебное отношение с двух сторон. С одной стороны, благочестие, как известно, объявило, что разум, т. е. мышление, не способен познать истину; разум ведет, напротив, лишь к бездне сомнения; чтобы достигнуть истины, нужно поэтому отказаться от самостоятельного мышления и подчинить разум слепой вере в авторитет. Об отношении между религией и философией и ее историей мы будем говорить дальше. С другой стороны, столь же известно, что так называемый разум предъявил, напротив, свои права, отверг веру,

основанную на авторитете, и хотел сделать христианство разумным, так что согласно этому притязанию лишь собственное усмотрение, собственное убеждение обязывает меня признавать то или другое. Но и эта защита прав разума удивительным образом привела к неожиданному и прямо обратному выводу, к утверждению, что разум не в состоянии познать какую бы то ни было истину. Этот так называемый разум выступал, с одной стороны, против религиозной веры во имя и в силу мыслящего разума, и, вместе с тем, он обратился против разума и стал врагом истинного разума. Он отстаивает в противоречии последнему внутреннее чаяние, чувство, и делает, таким образом, субъективное масштабом, указывающим, что именно должно быть признано, делает, именно, этим масштабом собственное убеждение в том виде, в каком каждый составляет его себе в своей субъективности. Такое собственное убеждение есть не что иное, как мнение, которое тем самым стало чем-то окончательным для людей.

Если мы желаем начать наше рассуждение с того представления, которое сразу приходит нам на ум, то мы не можем не упомянуть в истории философии об этом взгляде. Последний представляет собою вывод, проникший во всеобщее образование; он является одновременно и укоренившимся мнением, и подлинным признаком нашего времени; он является тем принципом, на котором люди объединяются и познают друг друга, той предпосылкой, которая предполагается окончательно установленной и кладется в основание всех других научных исследований. В теологии учением христианства признается не столько церковное исповедание веры, сколько то более или менее собственное христианское учение, которое каждый изготавливает для своего употребления, причем один руководится одним убеждением, а другой — другим. Или мы часто видим, что теологическим исследованиям придается исторический характер, так как полагают, что интерес теологической науки заключается в том, что она знакомит нас с различными мнениями; и одним из первых плодов этого знакомства должно быть уважение ко всем убеждениям, отношение к ним как к чему-то такому, что каждый должен решать сам для себя. От цели познания истины тогда, разумеется, отказываются. Этот разум и его философия требуют, правда, со стороны субъективности, как первейшего и абсолютно существенного условия, различия в познании собственного убеждения познающего. Но не одно и то же, основывается ли убеждение на чувствах, чаяниях, созерцаниях и т. д., на субъективных основаниях и вообще на особенности субъекта, или оно основ-

вается на мысли и вытекает из проникновенного усмотрения понятия и природы предмета. Убеждение, полученное первым способом, есть *мнение*.

Эту резко определившуюся для нас теперь противоположность между *мнением* и *истиной* мы встречаем уже в образованности сократоплатоновской эпохи, этой эпохи разложения греческой жизни; там мы встречаем ее в виде платоновского противопоставления мнения (*δόξα*) науке (*ἐπιστήμη*). Это — та же противоположность, которую мы видим в эпоху упадка римской общественной и политической жизни, при Августе и позже, когда распространились эпикуреизм и равнодушие к философии; в этом смысле Пилат на слова Христа: «Я пришел в мир, чтобы возвестить истину», ответил: «Что есть истина?» Это было сказано высокомерно-презрительно и означало: «Это понятие, понятие истины, есть нечто устарелое, с чем мы покончили; мы ушли вперед, мы знаем, что не может быть больше в речи о том, чтобы познать истину, мы отошли от такой точки зрения». Кто высказывается таким образом, тот действительно отошел от познания истины. Если исходить из такой точки зрения по отношению к истории философии, то весь ее смысл ограничился бы тем, что она знакомила бы нас с индивидуальными мнениями других людей, из которых у каждого — особый взгляд; она, таким образом, знакомила бы меня с индивидуальными взглядами, представляющими для меня нечто чуждое, со взглядами, в которых мой мыслящий разум не свободен, не присутствует, со взглядами, представляющими для меня внешний, мертвый, исторический материал, массу самого по себе суетного содержания. Удовлетворение, получаемое от такого суетного содержания, само порождается лишь субъективной суетностью.

Для непредубежденного человека «истина» всегда останется великим словом, заставляющим сердце биться сильнее. Что же касается утверждения, что познание истины недоступно, то оно встречается в самой истории философии, и там в своем месте мы его рассмотрим ближе. Здесь нужно только упомянуть, что, если мы признаем эту предпосылку, как это делает, напр., Теплеман, то станет непонятным, почему еще уделяют внимание философии; ибо в таком случае ведь каждое мнение ложно утверждает, что оно есть истина. Я сошлюсь при этом пока на старый, издавна укоренившийся предрассудок, согласно которому в знании заключается истина; но мы познаем истинное не просто, без всякого труда, а лишь постольку, поскольку мы размышляем; согласно этому взгляду истина познается не в

непосредственном *восприятии* и *созерцании*, — ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно) — а лишь посредством работы мысли.

б. Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии.

Но, с другой стороны, с вышеуказанным представлением об истории философии связан еще один вывод, который можно, смотря по вкусу, считать вредным или полезным. А именно, при взгляде на такое многообразие мнений, на столь различные многочисленные философские системы, мы чувствуем себя в затруднении, не зная, какую из них признать. Мы убеждаемся в том, что в высоких материях, к которым человек влечется и познание которых хотела доставить нам философия, величайшие умы заблуждались, так как другие ведь опровергли их. «Если это случилось с такими великими умами, то как могу его *homuncio* (я, маленький человечек) желать дать свое решение?» Этот вывод, который делается из факта различия философских систем, как полагают, печален по существу, но вместе с тем субъективно полезен. Ибо факт этого различия является для тех, которые с видом знатока хотят выдавать себя за людей, интересующихся философией, обычным оправданием в том, что они, при всей своей якобы доброй воле и при всем даже признании ими необходимости стараться усвоить эту науку, все же на самом деле совершенно пренебрегают ею. Но эта ссылка на различие философских систем вовсе не может быть понята как простая отговорка. Она считается, напротив, серьезным, настоящим доводом против серьезности, с которой философствующие относятся к своему делу, — она служит для них оправданием пренебрежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины. «Но если даже и допустим», гласит далее это оправдание, «что философия есть подлинная наука и какая-либо одна из философских систем истинна, то возникает вопрос: а какая? по какому признаку узнаешь ее? Каждая система уверяет, что она — истинная; каждая указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказаться решить в пользу одной из них».

В этом, как полагают рассуждающие таким образом, и состоит дальнейший интерес философии. Цицерон (*De natura deorum*, I, 8 и сл.)

дает в высшей степени неряшливую историю философских мыслей о боге, написанную с намерением привести нас к этому выводу. Он вкладывает ее в уста одного эпикурейца, но не находит сказать по ее поводу ничего лучшего: это, следовательно, его собственный взгляд. Эпикуреец говорит, что философы не пришли ни к какому определенному понятию. Доказательство тщетности стремлений философии черпается им затем непосредственно из общераспространенного, поверхностного воззрения на ее историю: в результате этой истории мы имеем возникновение многообразных, противоречащих друг другу мыслей, различных философских учений. Этот факт, который мы не можем отрицать, оправдывает, повидимому, и даже требует применения также и к философским учениям следующих слов Христа: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мною». Вся история философии была бы согласно этому взгляду полем битвы, сплошь усеянным мертвыми костями, — царством не только умерших, телесно исчезнувших лиц, но также и опровергнутых, духовно исчезнувших систем, каждая из которых умертвила, похоронила другую. Вместо «следуй за мною» нужно было бы, скорее, сказать в этом смысле: «следуй за самим собою», т. е. держись своих собственных убеждений, оставайся при своем собственном мнении. Ибо зачем принимать чужое мнение?

Бывает, правда, что выступает новое философское учение, утверждающее, что другие системы совершенно не годятся; и при этом каждое философское учение выступает с притязанием, что им не только опровергнуты предшествующие, но и устранены их недостатки и теперь, наконец, найдено истинное учение. Но, согласно прежнему опыту, оказывается, что к таким философским системам также применимы другие слова Писания, которые апостол Петр сказал Ананию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем.

с. Объяснительные замечания относительно различия философских систем.

Во всяком случае, совершенно верно и является достаточно установленным фактом, что существуют и существовали различные философские учения; но истина ведь одна, — таково непреодолимое чувство

или непреодолимая вера инстинкта разума. «Следовательно, только одно философское учение может быть истинным, а так как их много, то остальные, заключают отсюда, должны быть заблуждениями. Но ведь каждое из них утверждает, обосновывает и доказывает, что оно-то и есть это единственно истинное учение». Таково обычное и как будто правильное рассуждение трезвой мысли. Но что касается трезвости мысли, этого ходячего словечка, то относительно нее мы знаем из повседневного опыта, что, когда мы трезвы, мы одновременно с этим или же скоро после этого испытываем чувство голода. Вышеуказанная же мысль обладает особым талантом и ловкостью, и она от своей трезвости не переходит к голоду и к стремлению принять пищу, а чувствует себя и остается сытой.¹ Мысль, так рассуждающая, выдает себя с головой и показывает этим, что она является мертвым рассудком, ибо лишь мертвое воздерживается от еды и питья и вместе с тем сыто и таковым остается. Физически же живое, подобно духовно живому, не удовлетворяется воздержанием и является влечением, переходит в алкание и жажду истины, познания последней, непреодолимо стремится к удовлетворению этого влечения и не насыщается рассуждениями, подобно вышеприведенному.

По существу же мы по поводу этого рассуждения должны были бы сказать раньше всего то, что, как бы различны ни были философские учения, они все же имеют то общее между собою, что все они являются *философскими* учениями. Кто поэтому изучает какую-нибудь систему философии или придерживается таковой, во всяком случае философствует, если только это учение вообще является философским. Вышеприведенное, носящее характер отговорки рассуждение, цепляющееся лишь за факт различия этих учений и из отвращения и страха перед особенностью, в которой находит свою действительность некоторое всеобщее, не желающее постигать или признавать этой всеобщности, я в другом месте² сравнил с больным, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой — слива, третий — виноград.

Но существенно важно еще глубже понять, что означает это разли-

¹ [Здесь у Гегеля непереводимая игра слов: «Nüchternheit» означает на немецком языке: трезвость и пустой желудок.]

² Ср. Hegels Werke, т. VI, § 13, стр. 21 — 22.

чие философских систем. Философское познание того, что такое истина и философия, позволяет нам опознать само это различие, как таковое, еще в совершенно другом смысле, чем в том, в каком его понимают, исходя из абстрактного противопоставления истины и заблуждения. Разъяснение этого пункта раскроет перед нами значение всей истории философии. Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии — возможности философии, — а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой.

В этом размышлении мы исходим, разумеется, из того воззрения, что философия имеет своей целью постигать истину посредством мысли, в понятиях, а не познавать то, что нечего познавать, или что, по крайней мере, подлинная истина недоступна познанию, а доступна последнему лишь временная, конечная истина (т. е. истина, которая вместе с тем есть также и нечто не истинное). Мы исходим, далее, из того взгляда, что мы в истории философии имеем дело с самой философией. Деяния, которыми занимается история философии, так же мало представляют собою приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а там другой — другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии.

2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии.

Указанное уже выше положение, что существует лишь одна истина, еще абстрактно и формально. В более же глубоком смысле исходным пунктом, конечной целью философии является познание, что эта единая истина вместе с тем есть источник, только из которого истекает все другое, все законы природы, все явления жизни и сознания, представляющие собою лишь отражение этого источника; или, выражая это иначе, цель философии состоит в том, чтобы свести все эти законы и явления, обратным на внешний взгляд путем, к этому единому источнику, но сделать это лишь для того, чтобы постигнуть их из него, т. е.

для того, чтобы познать, как они из него выводятся. Самым существенным, следовательно, является, скорее, познание, что эта единая истина не есть лишь простая, пустая мысль, а представляет собою мысль, определенную в себе. Чтобы достигнуть этого познания, мы должны войти в рассмотрение некоторых абстрактных понятий, которые, как таковые, совершенно общи и пусты, а именно в рассмотрение двух понятий — понятия *развития* и понятия *конкретного*. Мы можем даже свести то, что здесь для нас важно, к одному единственному понятию, к понятию развития; когда последнее сделается для нас ясным, то все остальное будет вытекать само собою. Продуктом мышления является все, что нами вообще мыслится; но мысль есть еще нечто формальное; понятие есть уже более определенная мысль; наконец, идея есть мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, — состоит в том, что она *становится* тем, что она есть. Что идея должна еще сделать себя тем, что она есть, кажется на первый взгляд противоречием; нам могли бы сказать: она есть то, что она есть.

а. Понятие развития.

Развитие есть всем знакомое представление; но в том-то и состоит характерная черта философии, что она исследует то, что обыкновенно считается известным. То, что мы употребляем, не задумываясь, чем мы пользуемся в повседневной жизни, является как раз неизвестным, если мы не обладаем философским образованием. Дальнейшее более точное и строгое уяснение этих понятий есть задача науки логики.

Чтобы понять, что такое развитие, мы должны различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как *задаток*, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia*, *δύναμις*, второе есть *для-себя-бытие*, действительность (*actus*, *ἐνέργεια*). Если мы, например, говорим, что человек от природы разумен, то он обладает разумом лишь в потенции, в зародыше; в этом смысле человек обладает от рождения и даже в чреве матери разумом, рассудком, фантазией, волей. Но так как дитя обладает, таким образом, лишь способностью или *реальной возможностью* разума, то выходит то же самое, как если бы оно совсем не обладало разумом; последний еще не существует в нем (*an ihm*), ибо дитя еще не способно совершать

что-либо разумное и не обладает разумным сознанием. Лишь тогда, когда то, что человек, таким образом, есть *в себе*, становится *для него*, следовательно, когда оно становится разумом для себя, человек обладает *действительностью* в каком-нибудь отношении; лишь тогда человек действительно разумен, лишь тогда он существует для разума.

Что это, собственно, означает? То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека. То, что для него стало предметом, есть то же самое, что он есть *в себе*; лишь благодаря тому, что это в-себе-бытие становится предметным, человек становится для себя самого, удваивается, сохраняется, но другим не становится. Человек, например, мыслит, а затем он мыслит об этой мысли; таким образом, в мышлении предметом является лишь мышление, разумность производит разумное, разум является своим собственным предметом. Что мышление может затем впасть в неразумие, это — дальнейший вопрос, который нас здесь не касается. Но если на первый взгляд человек, разумный в себе, не подвинулся ни на шаг вперед после того, как он стал разумным для себя, так как то, что было в нем в себе, лишь сохранилось, то разница все же огромная; никакого нового содержания не получается, и все же эта форма для-себя-бытия есть нечто совершенно отличное. На этом различии зиждутся все различия ступеней развития всемирной истории. Этим одним только и объясняется, почему у многих народов существовало и частью еще существует рабство, и эти народы были им довольны, несмотря на то что все люди от природы разумны, а формальная сущность этой разумности именно и состоит в том, чтобы быть свободным. Единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами, с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны *для себя*, первые же лишь *суть* свободные, *не зная*, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные. В этом заключается огромное изменение состояния. Всякое познание и изучение, наука и даже действие имеют своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление во-вне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, не что иное, как становление для себя предметом.

То, что находится в себе, вступая в существование, хотя и изменяется, все же вместе с тем остается одним и тем же, ибо оно управляет всем ходом изменения. Растение, например, не теряет себя в непрестанном изменении. Из его зародыша, в котором сначала ничего нельзя разглядеть, возникают разнообразные вещи, но все они содержатся

в нем, правда, не в развитом, а в свернутом и идеализованном виде. Причиной того, что он полагает себя в существование, является то, что зародыш не может мириться с тем, чтобы оставаться лишь в себе-бытии, а влечется к развитию, так как он представляет собой противоречие: он существует лишь в себе и вместе с тем не должен существовать в себе. Но этот выход за свои пределы ставит себе определенную цель, и высшим его свершением, предопределенным конечным пунктом развития, является плод, т. е. порождение зародыша — возвращение к первому состоянию. Зародыш хочет породить лишь самого себя, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе, снова возвратиться в то единство, из которого он вышел. В царстве природы дело, разумеется, происходит так, что субъект, который выступает как начало, и существующее, которое представляет собою конец — семя и плод, являются двумя особыми индивидуумами; удвоение по внешности имеет своим кажущимся результатом распадение на два индивидуума, которые, однако, по своему содержанию представляют собою одно и то же. Точно так же в области животной жизни родители и дети суть различные индивидуумы, хотя природа их одна и та же.

В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство. Однако существующее в себе становится существующим для духа, и таким образом он становится для самого себя. Плод и новое содержащееся в нем семя становится существующим, напротив, не для первого зародыша, а лишь для нас; в духе же плод и зародыш не только суть одной и той же природы *в себе*, но здесь есть еще кроме того бытие друг для друга, и именно вследствие этого здесь есть для-себя-бытие. То, для чего есть другое, есть то же самое, что и само другое; лишь благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом. Развитие духа состоит, следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе.

Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью. Все то, что совершается — вечно совершается — на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение, но он есть это отчуждение лишь

для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог возвратиться к самому себе. Лишь посредством этого дух достигает своей свободы, ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него. Лишь здесь появляется подлинная собственность, подлинное собственное убеждение; во всем другом, кроме мышления, дух не достигает этой свободы. В созерцании, например, в чувствах я нахожу себя определяемым чем-то другим; я в них не свободен, я *есмь* таков, хотя я и сознаю это мое ощущение. Даже в воле у нас есть определенные цели, определенный интерес. Я, правда, свободен, так как этот интерес есть мой интерес, но все же эти цели всегда содержат в себе еще нечто другое или нечто такое, что для меня есть нечто другое, как, например, влечения, склонности и т. д. Лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свободен. Этим самым мы уже высказали, в чем состоит интерес идеи, философии.

б. Понятие конкретного.

Относительно развития можно задать вопрос: что именно развивается? в чем состоит абсолютное содержание? Развитие обыкновенно мы представляем себе формальной деятельностью, лишенной содержания. Но дело не имеет другого определения, чем деятельность, и этой последней уже определяется общая природа содержания. Ибо в-себе-бытие и для-себя-бытие суть моменты деятельности; дело же именно и характеризуется тем, что оно содержит в себе такие различные моменты. Дело при этом существенно едино, и это единство различного и есть именно конкретное. Не только дело конкретно, но конкретно также и в-себе-бытие, субъект деятельности, который начинает, и, наконец, продукт так же конкретен, как и деятельность и зачинающий субъект. Процесс развития есть также и содержание, сама идея, которая и состоит в том, что мы обладаем одним и неким другим, и оба суть одно, представляющее собою третье, так как одно есть в другом, находясь у самого себя, а не вне себя. Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе, сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось *для нее* то, что она есть в себе.

Общераспространенный предрассудок полагает, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми общностями, а созерцание, наше эмпирическое самосознание, наше чувство своего «я»,

чувство жизни, есть, напротив, внутри себя конкретное, внутри себя определенное, богатое. И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. Если истина — абстрактна, то она — не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная *теория*, ^{она} не истина — она правильна лишь в голове — и, между прочим, также и не практична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному.

Сочетая понятие конкретного с понятием развития, мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно и мы полагаем лишь то, что в себе уже налично, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как «в себе» или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия. Но и различие точно так же получает свое возмездие, которое состоит в том, что оно берется обратно и снова упраздняется; ибо его истина заключается лишь в том, чтобы быть в едином. Таким образом полагается жизнь как природная, так и жизнь идеи, духа внутри себя. Если бы идея была абстрактна, то она была бы лишь *высшим* существом, о котором ничего больше нельзя было бы сказать; но такой *бог* есть рассудочный продукт современного мира. Истинное есть, наоборот, движение, процесс, но в этом же движении — покой; различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство.

Для дальнейшего пояснения понятия конкретного мы можем раньше всего, в качестве иллюстрации, указать на чувственные вещи. Хотя цветок обладает многообразными качествами, как, например, запахом, вкусом, формой, цветом и т. д., он все же — единый цветок: ни одного

из этих качеств не должно недоставать на лепестке цветка; каждая отдельная часть лепестка обладает также всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток. Точно так же и золото содержит в каждой своей точке все свои качества нераздельно и неделимо. Относительно чувственных вещей часто допускают, что такие различные качества совмещаются, но при рассмотрении духовного мира различное преимущественно понимается как противоположное. Мы не видим никакого противоречия в том, что запах и вкус цветка, хотя они другие в отношении друг друга, все же существуют в едином цветке; мы их не противопоставляем друг другу. Другие свойства рассудок и рассудочное мышление признают, правда, несовместимыми друг с другом. Материя, например, сложена и связана, или пространство сплошно и непрерывно; но мы можем затем также принять существование точек в пространстве, разбить материю и делить ее таким образом все дальше и дальше, до бесконечности; мы тогда говорим, что материя состоит из атомов, точек и, следовательно, не непрерывна. Таким образом, мы имеем в одном оба определения, — непрерывность и дискретность, — определения, которые рассудок считает взаимно исключаящими друг друга. «Материя либо непрерывна, либо дискретна»; на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противопоставляет другое определение, в данном случае — необходимость. «Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое». Здесь различие принимается как исключаящее друг друга, а не как образующее конкретное; но истинное, дух — конкретен, и его определениями являются и свобода, и необходимость. Таким образом, высшее понимание состоит в том, что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, обратно, его необходимость зиждется лишь на его свободе. Только здесь нам труднее полагать единство, чем в предметах природы. Но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода.

Третье, плод развития, есть результат движения. Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени

развития. Гете поэтому справедливо где-то говорит: «Оформленное всегда само снова превращается в материю». Материя, которая, как развитая, обладает формой, есть, в свою очередь, материя для новой формы. Понятие, в котором дух при своем возвращении в себя постиг себя и которое и есть он сам, это оформление его, это его бытие, затем опять отделяется от него, и дух снова делает его своим предметом и обращает на него свою деятельность, и эта направленность его мысли на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Таким образом, эта деятельность формирует дальше то, что уже было сформировано раньше, сообщает ему больше определений, делает его определеннее внутри себя, развитее и глубже. Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития.

с. Философия как познание развития конкретного.

Разъяснив, таким образом, природу конкретного вообще, я прибавлю по поводу его значения лишь то, что истинное, так определенное в себе самом, влечется к развитию; лишь живое, духовное движется внутри себя, развивается. Идея, как конкретная в себе и развивающаяся, есть, таким образом, органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов. Философия, взятая сама по себе, есть познание этого развития, а в качестве мышления посредством понятий она сама представляет собою это мыслящее развитие; чем дальше подвинулось это развитие, тем совершеннее философская система.

Это развитие, далее, не направлено во-вне как в нечто внешнее; расхождение же развития в разные стороны есть столь же направленность вовнутрь, т. е. всеобщая идея лежит в основании этого развития и остается всеобъемлющей и неизменной. Так как выход во-вне философской идеи в ее развитии не есть изменение, превращение в другое, а представляет собою столь же и вхождение в себя, самоуглубление, то поступательное движение делает более определенной внутри себя дотоле всеобщую, неопределенную идею; дальнейшее развитие идеи есть то же самое, что ее большая определенность. Выражение

«глубина» означает, повидимому, напряженность, но здесь наиболее экстенсивное есть также и наиболее интенсивное; чем интенсивнее стал дух, тем он экстенсивнее, тем шире он развернулся. Экстенсивность, как развитие, не есть рассеяние и распад, а объединение, которое тем сильнее и интенсивнее, чем богаче и многообразнее расширение, соединение. Бóльшей является здесь интенсивность противоположности и разделения, — и бóльшая сила преодолевает большее разделение.

Таковы абстрактные положения о природе идеи и ее развитии, таков характер зрелой философии: в целом и во всех своих членах она представляет собою одну идею, подобно тому как в живом индивидууме трепетание единой жизни, биение одного пульса проходит через все члены. Все выступающие в ней части и их систематизация происходят из единой идеи; все эти особые части суть лишь зеркала и отображения этой единой жизни; они имеют свою действительность лишь в этом единстве, и их различия, все их различные определенности суть сами лишь выражения идеи и содержащаяся в ней форма. Таким образом, идея есть центр, который вместе с тем является и периферией; она есть источник света, который как бы он ни распространялся, все же не выходит за свои пределы, а остается наличным и имманентным внутри себя. Таким образом, она представляет собою систему необходимости, а именно своей собственной необходимости, которая, следовательно, есть в такой же мере и ее свобода.

3. Выводы относительно понятия истории философии.

Философия, таким образом, есть развивающаяся система, и такова также история философии; это — тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит вам даваемое мною изложение этой истории. Чтобы пояснить это положение, мы должны сначала показать могущие иметь место различия в способе проявления этого развития. Возникновение различных ступеней в поступательном движении мысли может выступать либо с сознанием необходимости, по которой каждая следующая ступень вытекает из предшествующей и по которой может выступать именно лишь данное определение, данная форма; либо может совершаться без такого сознания, наподобие процесса возникновения явления природы, кажущегося случайным, так что, хотя понятие и действует внутренне согласно своей последовательности, эта последовательность все же не явно выражена. Так, в природе, на

ступени развития ветвей, листьев, цветов, плода, каждое из них является само по себе, но руководит этими последовательными проявлениями и их определяет внутренняя идея; или, чтобы указать другой пример, у ребенка появляются один за другим телесные навыки и, в особенности, духовные деятельности просто и не осознанно, так что родители, впервые встречающиеся с таковыми, видят перед собою как бы чудо и, когда все, что есть внутри, выступает наружу, удивляются, откуда это все произошло, так как весь ряд этих явлений носит лишь форму временной последовательности.

Первый способ возникновения ступеней мысли — выведение последовательных форм, изображение мыслимой, познанной необходимости определений, является задачей и делом самой философии; а так как здесь для нас еще не важны дальнейшие особенные формы чистой идеи, как природы и как духа, а имеет значение лишь чистая идея, то это изложение является преимущественно задачей и делом философии как логики. Но другой способ развития, выступление различных ступеней и моментов развития во времени в виде события в таком-то и таком-то определенном месте, среди такого-то и такого-то народа, при таких-то и таких-то политических обстоятельствах и в такой-то и такой-то связи с ними, короче, в данной определенной эмпирической форме, — этот способ развития представляет собою зрелище, которое являет нам история философии. Это воззрение на нашу науку есть единственно достойное ее; оно истинно внутри себя в силу понятия самого предмета, а изучение этой истории покажет и подтвердит, что оно истинно также и в действительности.

Согласно этой идее я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако, в общем и целом, этот порядок одинаков. Разу-

меется, что, с другой стороны, последовательность, как временная последовательность истории, все же отличается от последовательности в порядке понятий; мы здесь не будем выяснять, в чем заключается различие, ибо это слишком отвлекло бы нас от нашей задачи.

Здесь я замечу лишь следующее: из сказанного ясно, что изучение истории философии есть изучение самой философии, да это и не может быть иначе. Кто изучает историю физики, математики, тот знакомится ведь также с самой физикой, математикой и т. д. Но для того, чтобы в эмпирической форме и явлении, в которых исторически выступает философия, познать ее поступательное шествие как развитие идеи, мы должны, разумеется, уже обладать познанием идеи, точно так же, как верно то, что при оценке человеческих поступков мы заранее должны уже обладать понятиями о справедливом и должном. В противном случае, как мы это видим в столь многих историях философии, глазу, лишенному руководящей идеи, она представляется лишь беспорядочным собранием мнений. Доказать вам наличие этой идеи и соответственно этому объяснить явления, — такова задача читающего историю философии; она и есть побудительная причина, заставляющая меня читать эти лекции. Так как наблюдатель должен обладать заранее понятием предмета для того, чтобы иметь возможность разглядеть это понятие в явлениях предмета и дать истинное истолкование его, то мы не должны удивляться тому, что существует столько бессодержательных историй философии, где ряд философских систем изображается как ряд одних лишь мнений, заблуждений, проявлений игры мысли, — хотя и таких проявлений игры мысли, которые придуманы с большой затратой остроумия, умственного напряжения, словом, таких проявлений, относительно формальной стороны которых можно наговорить массу комплиментов. Но могут ли такие историки при отличающем их отсутствии философского ума понять и изложить то, что представляет собою разумное мышление, содержание?

Из того, что мы сказали о формальной природе идеи, явствует, что лишь та история философии заслуживает название науки, которая понимается как система развития идеи; собрание разрозненных знаний не составляет науки. Лишь как обоснованная разумом последовательность явлений, которые сами имеют своим содержанием разум, эта история сама обнаруживает себя чем-то разумным, показывает, что она представляет собой разумное событие. Как может все то, что совершается в области разума, не быть само по себе разумным? Мы должны уже заранее разумно верить, что не случай

распоряжается человеческими делами, и дело философии как раз и состоит в том, чтобы познать, что хотя ее собственное явление и составляет именно историю, все же сама она определяется только идеей.

Этими предпосланными общими понятиями определяются категории, более конкретное применение которых к истории философии нам предстоит рассматривать. Это же применение выяснит нам также наиболее значительные аспекты этой истории.

а. Развитие различных систем философии во времени.

Первый вопрос, который можно задать по поводу истории философии, касается того различия в явлении самой идеи, на которое было указано выше, а именно вопрос, в чем причина того, что философия выступает как развитие во времени и имеет историю. Ответ на этот вопрос затрагивает метафизику времени; и мы отвлеклись бы от нашего предмета, если бы здесь стали давать больше, чем только отрывочные указания на те моменты, которые имеют значение для ответа на поставленный вопрос.

Относительно сущности духа мы указали выше, что его бытие есть его деяние. Природа же, напротив, *существует* так, как она *существует*; ее изменения суть поэтому лишь повторения, ее движение — лишь круговорот. Говоря более строго, деяние духа состоит в познании себя. Я существую, есмь непосредственно, но я существую так, лишь как живой организм; но как дух я есмь лишь постольку, поскольку я себя знаю. Γνωθι σεαυτόν — познай самого себя, эта надпись на храме ведающего бога в Дельфах есть абсолютная заповедь, выражающая природу духа. Но сознание по своему существу содержит в себе определение, согласно которому я есмь для себя предмет. Этим абсолютным суждением, отличением меня от меня самого дух дает себе существование, полагает себя как внешнего самому себе; он помещает себя в сферу внешнего, которое именно и есть всеобщий, отличительный способ существования природы. Но один из видов внешнего существования есть время: эта форма должна найти более точное свое разъяснение как в философии природы, так и в философии конечного духа.

Это паличное бытие и, следовательно, бытие во времени есть момент не только отдельного сознания вообще, которое, как таковое, по существу своему конечно, но также и развития философской идеи

в элементе мышления. Ибо идея, мыслимая в ее покое, разумеется, безвременна; мыслить ее в ее покое означает закрепить ее в форме непосредственности, равнозначно внутреннему созерцанию ее; но идея, как конкретное, как единство различных определений, не есть, как мы указали выше, по существу своему покой, и ее наличное бытие не есть по своему существу созерцание, но, как различие внутри себя и, следовательно, развитие, она внутри самой себя вступает в существование и во внешнюю сферу в элементе мышления; таким образом, в мышлении чистая философия выступает как существование, движущееся вперед во времени. Однако сам этот элемент мышления абстрактен, есть деятельность единичного сознания. Но дух существует не только как единичное, конечное сознание, а как внутри себя всеобщий конкретный дух; но эта конкретная всеобщность объемлет собою все те развитые виды и стороны, в которых он соответственно идее является и становится для себя предметом. Таким образом, его мыслящее постижение себя есть вместе с тем поступательное движение, наполненное целостно развитою действительностью, — такое поступательное движение, которое имеет место не в мышлении индивидуума, воплощается не в некотором единичном сознании, а выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной истории. В этом процессе развития случается поэтому, что одна форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный* народ и *данное* время выражают лишь *данную* форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние; более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа.

Если мы, таким образом, не будем упускать из виду этих определений *конкретного* и *развития*, то природа многообразного получит для нас совершенно другой смысл, и сразу болтовня о различии философских систем, представляющая себе дело так, как будто многообразное есть нечто неподвижное, негибкое, остающееся внеположным, — вся эта болтовня будет вынуждена ступешаться и будет поставлена на свое место. Спесиво относящиеся к философии полагают, что эта болтовня дает им в руки прямо-таки непреодолимое оружие против нее, и, гордясь такими жалкими определениями (поистине нищенская гордость!), вместе с тем невежественны даже в отношении того немногого, чем они обладают и что они должны были бы знать, как, например, здесь, в отношении *многообразия*, *различия*. Ведь это такая категория, — так полагают выступающие против

философии,— которую каждый понимает; каждый думает, что здесь нет ничего подозрительного, что она ему знакома, и полагает, что он может пользоваться ею и употреблять ее как нечто вполне понятное: ведь само собою разумеется, что он знает, что это такое. Но те, которые считают многообразие абсолютно неподвижным определением, не знают его природы и его диалектики; многообразие течет, должно по своему существу быть понимаемо как находящееся в движении, развивающееся, как *преходящий момент*. Конкретная идея философии есть деятельность развития, раскрытие различий, которые она в себе в скрытом виде содержит; эти различия суть вообще мысли, ибо мы говорим здесь о развитии в мышлении. Первое, что мы должны иметь в виду, это то, что различия, заключающиеся в идее, полагаются как мысли. Эти различия, во-вторых, должны получить существование — одно в одном месте, а другое в другом; чтобы быть способными получить существование, они должны быть целыми, т. е. должны содержать в себе целостность идеи. Лишь конкретное есть действительное, являющееся носителем различий, и лишь выступая так, различия выступают как целые образы.

Такое полное *оформление мысли* представляет собою некую систему философии. Но каждая отдельная система философии содержит в себе идею в своеобразной форме. Можно было бы сказать: форма безразлична, главным является содержание, идея; и говорящие так склонны думать, что они сохраняют полное беспристрастие, соглашаясь с тем, что различные системы философии содержат в себе идею лишь в различных формах, причем понимают это в том смысле, что эти формы случайны. В действительности, однако, эти формы именно и важны: они суть не что иное, как коренные различия самой идеи, которая лишь в них представляет собою то, что она есть; они, следовательно, существенны для нее и составляют содержание идеи, которое, развернувшись, тем самым стало формой. Являющееся же здесь многообразие определений не неопределенно, а необходимо; формы восполняют друг друга, соединяются в цельную форму. Именно определения первоначальной идеи совместно составляют образ целого; но так как они находятся вне друг друга, то их совместность оказывается не в них, а в нас, в размышляющих. Каждая система пребывает в пределах одного определения, но дело на этом не останавливается, и различия не навсегда остаются друг вне друга. Должна свершиться судьба этих определений, которая именно и состоит в том, что они объединяются и низводятся на степень моментов. Способ,

сообразно которому каждый момент полагал себя как нечто самостоятельное, снова снимается; после расширения наступает сжатие, восстанавливается то единство, из которого они изошли. Это третье само, в свою очередь, может быть лишь началом дальнейшего развития. Может казаться, что это поступательное движение продолжается до бесконечности; на самом деле, однако, оно имеет абсолютный конечный пункт, что нам станет ясным в дальнейшем. Но требуются многие повороты, раньше чем дух, достигнув осознания себя, освободится.

Согласно этому единственно достойному воззрению на историю философии мы должны рассматривать святилище самосознательного разума; он построен разумно внутренним мастером, а не так, например, как масоны строят соломонов храм. Великая предпосылка, что также и с этой стороны в мире все шло разумно, предпосылка, которая единственно только и придает истории философии подлинный интерес, есть не что иное, как вера в провидение, принявшее лишь другой вид. Если наилучшим в мире является то, что порождается мыслью, то было бы несообразно думать, что разум существует лишь в природе, а не в царстве духовного. Те, которые считают события, совершающиеся в области духа — а таковыми событиями являются системы философии — случайностями, не серьезно верят в божественное миродержавие, и все, что они говорят о последнем, представляет собою лишь пустую болтовню.

Дух нуждается, правда, в длительном сроке для полного развития философии, и поверхностно мыслящим людям эта длительность срока может показаться несколько удивительной, подобно тому как нас поражают те расстояния, о которых говорится в астрономии. Но что касается медлительности мирового духа, то надо принять во внимание, что ему нечего спешить — «тысяча лет суть перед тобою, как один день» — у него достаточно времени именно потому, что он сам вне времени, именно потому, что он сам вечен. У эфемерид-однодневок нехватает времени для достижения столь многочисленных своих целей. Кто из людей не умирает раньше, чем он достигнет своих целей? У мирового духа не только достаточно времени: ведь не только время приходится тратить на приобретение понятия; последнее стоит еще многого другого. Мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*, у него достаточно народов

и индивидуумов для этой траты. Тривиальное суждение гласит: природа достигает своей цели кратчайшим путем. Это правильно, но путь духа есть опосредствование, окольный путь; время, труд, затрата, все такого рода определения конечной жизни здесь не имеют места. Мы не должны также терять терпения по поводу того, что частные правильные усмотрения не могут осуществляться уже теперь, что то или иное не существует уже теперь; во всемирной истории прогресс совершается медленно.

в. Применение вышесказанного к рассмотрению истории философии.

Первым выводом из всего сказанного является то, что вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей а priori; история философии должна подтвердить это на своем примере. От случайности мы должны отказаться при вступлении в область философии. Подобно тому как необходимо развитие понятия в философии, точно так же необходима и ее история; движущим же началом является внутренняя диалектика форм. Конечное еще не истинно и не таково, каковым оно должно быть; для того, чтобы оно существовало, требуется определенность. Но внутренняя идея разрушает эти конечные формы; философия, не обладающая абсолютной, тождественной с содержанием формой, должна прейти, так как ее форма не есть истинная форма.

Второй вывод, вытекающий из вышесказанного, заключается в том, что каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого. Но мы должны различать между частным принципом этих систем философии, взятым как частный принцип, и проведением этого принципа через все мировоззрение.

Принципы сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение. Атомистическая философия, например, пришла к утверждению, что атом есть абсолютное: он есть неделимая единица, что с более глубокой точки зрения означает индивидуальное, субъективное; далее, так как голая единица есть абстракт-

ное для-себя-бытие, то абсолютное понималось как бесконечное множество единиц. Этот атомистический принцип *опровергнут*: мы теперь уже не атомисты. Дух, правда, есть также самостоятельная единица — *атом*; это, однако, скудное определение, не могущее выразить глубины духа. Но столь же верно и то, что этот принцип *сохранился*; он только не представляет собою всего определения абсолюта. Такое *опровержение* встречается во всех процессах развития. Развитие дерева есть *опровержение* зародыша, цветы *опровергают* листья и показывают, что последние не представляют собою высшего, истинного существования дерева; цветок, наконец, опровергается плодом. Но последний не может получить существование, если ему не будут предшествовать все предыдущие ступени. Отношение к системе философии должно, следовательно, заключать в себе утвердительную и отрицательную сторону; лишь в том случае, если мы примем во внимание обе эти стороны, мы будем к ней справедливы. Утвердительное познается позднее, как в жизни, так и в науке; опровергать легче, чем дать оправдание.

В-третьих, подчеркнем в особенности, что мы будем ограничиваться рассмотрением только принципов. Каждый принцип господствовал в продолжение определенного времени; построение в этой форме мировоззрения в целом называется философской системой. С этим построением в целом мы также должны знакомиться; но если принцип еще абстрактен, то он недостаточен для понимания образований, входящих в состав нашей картины мира. Определения Декарта, например, суть такого рода, что они вполне удовлетворительны в области механического, но не дальше; изображения других сторон картины мира, например, растительной и животной природы, неудовлетворительны и поэтому неинтересны. Мы рассматриваем поэтому лишь принципы этих систем философии; в более конкретных системах философии мы должны, однако, принимать во внимание также и главные выводы и применения. Системы философии, в основании которых лежит второстепенный принцип, непоследовательны; в них встречаются глубокие прозрения, но эти прозрения лежат вне области их принципов. Так, например, в «Тимее» Платона мы имеем перед собою натурфилософию, развитие которой также и с эмпирической стороны очень скудно, так как принцип Платона был неудовлетворителен для создания натурфилософского учения; а глубокими прозрениями, в которых нет недостатка в этом произведении, мы обязаны не принципу.

В-четвертых, мы неизбежно приходим к воззрению на историю философии, согласно которому, хотя она и является *историей*, мы тем не менее в ней не имеем дела с тем, что *прешло и исчезло*. Содержание этой истории представляет собою научные продукты разума, а последнее не суть нечто преходящее. Добытое на этом поприще есть истина, а последняя вечна, не есть нечто такое, что существовало одно время и перестало существовать в другое; она истинна не только сегодня или завтра, а вне всякого времени; поскольку же она во времени, она всегда и во всякое время истинна. Тела духов, являющихся героями этой истории, земная жизнь и внешние судьбы философов действительно отошли в прошлое; но их творения, мысли, не последовали за ними, ибо разумное содержание их творений не является плодом их воображения, не выдуманно ими. Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание; и подвиг тех героев состоит лишь в том, что они из глубин духа извлекают то, что само по себе разумно, и переносят его в сознание, в знание, в которых оно сначала содержалось лишь как субстанция, как внутренняя сущность, — их подвиг есть процесс последовательного пробуждения. Эти подвиги не только помещены поэтому в храме воспоминаний, как образы прошлого, а они еще и теперь столь же наличны, столь же живы, как во время своего первого появления. Эти действия и творения не были упразднены и разрушены последующими, и мы еще теперь пребываем в их сфере. Элементом, в котором они сохраняются, не являются ни холст, ни мрамор, ни бумага, ни представления и воспоминания (это все — элементы, которые сами преходящи или представляют собою почву для преходящего), а мысль, понятие, непреходящая сущность духа, куда не проникают ни моль, ни воры. Приобретения мышления, как впечатленные в мышлении, составляют само бытие духа. Эти познания именно поэтому не представляют собою *многоученость*, познание умершего, похороненного и истлевшего. История философии имеет своим предметом нестареющееся, продолжающее свою жизнь.

с. Более подробное сравнение истории философии с самой философией.

Мы можем усвоить себе все распределенное во времени богатство; рассматривая ряд философских учений, мы должны указать, каким образом он представляет собою систематизацию самой философской науки. Но при этом мы должны отметить еще одно различие:

начальным является то, что есть в себе, непосредственное, абстрактное, всеобщее, то, что еще не подвинулось вперед; более конкретное и богатое есть позднейшее явление, начальное же есть наибеднейшее определениями. Это может показаться на первый взгляд противоположным действительному положению вещей, но философские представления очень часто являются прямой противоположностью воззрению обычного представления; последнее предполагает то, чего первые никак не хотят находить. Можно было бы думать, что конкретное представляет собою первоначальное: ребенок, например, обладающий всей первобытной целостностью своей природы, конкретнее зрелого мужа, который, по нашему представлению, ограниченнее, не является таким целостным, а живет более абстрактною жизнью. И, разумеется, верно, что зрелый человек действует, руководясь определенными целями, действует не всей душою и всем сердцем, а расщепляется на массу абстрактных частных; ребенок же или юноша действуют, напротив, всем своим существом. Чувство и созерцание являются начальной стадией, мышление — последней, и чувство кажется нам более конкретным, чем мышление — эта деятельность отвлечения, всеобщего; но на самом деле верно как раз обратное. Чувственное сознание, разумеется, вообще конкретнее, и хотя оно наиболее бедно мыслями, оно, однако, наиболее богато содержанием. Мы должны, следовательно, различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое, в свою очередь, бедно чувственными элементами. Ребенок и есть наиболее абстрактное, наиболее бедное мыслью; в сравнении с природным, с ребенком, зрелый муж абстрактен, но в своем мышлении он конкретнее ребенка. Цель зрелого мужа, правда, абстрактна, так как она носит *общий* характер; он стремится, например, прокормить свою семью или исполнить свои служебные дела; но он вносит свой вклад в большое объективное, органическое целое, содействует его процветанию, способствует его продвижению, тогда как в действиях ребенка главной целью является ребяческое «я», и именно «я» данного момента, а в действиях юноши — его субъективная культура или бесцельное самопроявление. Таким образом, наука конкретнее, чем созерцание.

В применении к различным системам философии из этого вытекает, *во-первых*, тот вывод, что ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными; идея в них наименее определена. Они остаются лишь в пределах еще не наполненных общностей. Мы должны это знать, чтобы не искать в древних философских учениях

больше того, что мы в праве там находить; мы не должны поэтому требовать от них определений, соответствующих более глубокому сознанию. Так, например, некоторые авторы ставили вопросы, была ли философия Фалеса теизмом или атеизмом,¹ признавал ли он личного бога или только безличное всеобщее существо. Здесь дело идет об определении субъективности высшей идеи, о понятии личности бога; такая субъективность, как мы ее понимаем, есть более богатое, более интенсивное и потому позднейшее понятие, которого не следует вообще искать в учениях древнейших эпох. В фантазии и представлении греков их боги обладали, правда, личностью, подобно единому богу в иудейской религии; но одно дело — представление, созданное фантазией, и нечто совершенно другое — постижение чистой мысли и понятия. Если мы положим в основание наше представление, то по масштабу этого более глубокого представления можно справедливо назвать какую-нибудь древнюю систему философии атеизмом. Но это название будет столь же ложно, сколь и истинно, так как мысли, выдвигаемые этими системами в качестве мыслей, принадлежащих начальной стадии философствования, не могли еще обладать тем развитым характером, которого они достигли у нас.

К этому выводу непосредственно примыкает другой, а именно тот, что так как процесс развития есть процесс все большего и большего определения, а последнее есть углубление идеи в самое себя и ее самопостижение, то, следовательно, позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой. В ней должно сохраняться и содержаться все то, что на первый взгляд кажется отошедшим в прошлое; сама она должна быть зеркалом всей истории. Начальное есть наиболее абстрактное, потому что оно есть начальное и еще не двигалось вперед; последний образ, возникший из этого поступательного движения, представляющего собою процесс развития определений, является наиболее конкретным образом. Этот вывод, как мы можем указать уже здесь, не есть плод высокомерия современной философии; ибо в том именно и состоит дух всего нашего изложения, что более развитая философия позднейшего времени есть по существу своему результат предшествовавших трудов мыслящего духа, что она требовалась и была вызвана этими предшествовавшими точками зрения и не выросла из почвы изолированно, сама по себе. Мы должны здесь, во-вторых,

¹ *Flatt*, De theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785.

еще раз подчеркнуть, что мы не должны бояться высказать то, что лежит в природе вещей, а именно высказать, что идея, как она понимается и изображается в новейшей философии, является наиболее развитой, наиболее богатой, наиболее глубокой. Я делаю это напоминовение потому, что новая, новейшая, наиновейшая философия стала очень ходячим названием. Те, которые полагают, что они что-то сказали этим названием, могут тем легче проклинать или благословлять многие философские учения, чем больше они склонны смотреть, как на свет солнца, не только на каждое скопище звезд, но и на каждое мигание свечки, или, иначе говоря, готовы провозглашать *философией* всякую популяризаторскую болтовню и воспользоваться этим, по крайней мере, для доказательства того, что существует так много систем философии и ежедневно одна вытесняет другую. Они этим нашли также ту рубрику, в которую они могут поместить систему философии, начинающую, видимо, приобретать значение и посредством которой они разом же могут покончить с ней; они окрепчивают ее названием *модной философии*.

Моду ты видишь, чудак, в постоянно новых порывах,

Что человеческий дух к образованию влекут.

Второй вывод касается способа трактовки древних систем философии. Из вышесказанного вытекает как то, что мы не должны ставить им в вину, если не находим у них определения, которого на ступени их образования вовсе еще и не существовало, так и то, что мы не должны приписывать им выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии. Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение. В большей части историй философии мы встречаем такого рода неправильные утверждения; мы видим, что они приписывают философу многочисленные метафизические положения и притом не как вывод, сделанный автором истории философии, а как исторические сообщения об утверждениях, сделанных им, древним философом, хотя этот философ и не думал, не сказал ни слова об этих положениях и мы не находим ни малейшего исторического следа приписываемых ему суждений. В большой истории философии Бруккера (т. I, стр. 465 — 478 и сл.), например, сообщается около тридцати, сорока, ста философем Фалеса и других, — философем, о которых исторически эти философы не думали, приводятся суждения и еще цитаты, которые мы

можем долго и напрасно искать. Дело в том, что Бруккер действует следующим образом: простое философское положение древнего философа он снабжает всеми теми выводами и предпосылками, которые, согласно представлению вольфовой метафизики, должны были бы быть предпосылками этого философского положения и выводами из него, и такой плод чистого домысла он приводит без дальних околичностей в качестве действительного исторического факта. Так, например, Фалес сказал, согласно Бруккеру: *ex nihilo nihil fit*, ибо Фалес говорит, что вода вечна. Таким образом, мы должны были бы причислить его к философам, отрицавшим творение из ничего; но об этом Фалес, по крайней мере исторически, ничего не знал. Господин профессор Риттер, «История ионической философии» которого хорошо написана и который в целом придерживается в ней умеренности и не привносит чуждого в излагаемые им системы философов, все же, как кажется, приписал Фалесу больше, чем это исторически на самом деле было. Он говорит (стр. 12 — 13): «Поэтому мы должны признать безусловно *динамическим* то воззрение на природу, которое мы находим у Фалеса. Он рассматривал вселенную как всеобъемлющее животное, которое развилось из семени, подобно всем животным, и это семя, как у всех животных, было влажным, или водой. Основное воззрение Фалеса заключается, следовательно, в том, что вселенная есть живое целое, развившееся из семени и, подобно животным, поддерживающее свою жизнь пищей, соответствующей его первоначальной сущности». (Ср. стр. 16). Это — нечто совершенно другое, чем то, что говорит Аристотель; обо всем этом в писаниях древних о Фалесе ничего нет. Этот вывод напрашивается, но он не оправдывается исторически. Мы не должны посредством таких выводов превращать древнюю систему философии в нечто совершенно другое, чем она была первоначально.

Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии. Но вот что составляет прогресс в ходе развития; различие эпох, ступеней образования и философских систем состоит именно в том, что в одних из них такие рефлексии, такие определения мысли и отношения понятия появились в сознании, а в других этого не было, что одно сознание достигло такого развития, а другое не достигло его. В истории философии дело идет лишь об этом развитии и обнаружении мыслей. Определение правильно вытекает из данного суждения; но совсем не одно и то же, выявлены ли уже эти определения, или нет; важно только выявление того, что содержится в скрытом виде. Мы должны поэтому употреблять лишь наиболее по-

длинные выражения; развитие же данных положений представляет собою дальнейшие определения, еще не входившие в сознание излагаемого философа. Так, например, Аристотель говорит, что Фалес сказал, что первоначалом (*ἀρχή*) всех вещей была вода. Но в действительности Анаксимандр был первым, употребившим выражение *ἀρχή*, так что Фалес еще не обладал этим определением мысли; он знал *ἀρχή* как начало во времени, но не как начало, лежащее в основании вещей. Фалес не ввел в свою философию даже понятия причины, а первопричина есть еще дальнейшее определение. Так, например, существуют целые народы, которые вовсе еще не обладают этим понятием; оно требует высокой степени развития. И если и вообще различие в степени образованности состоит в различии выявленных понятий, то это должно быть еще более верно относительно философских систем.

В-третьих, точно так же, как в логической системе мысли каждое образование этой системы имеет свое определенное место, лишь в пределах которого оно значимо, и дальнейший ход развития низводит его на степень подчиненного момента, так и каждая система в ходе всей истории философии представляет собою особую ступень развития и имеет свое определенное место, в котором она обладает своей истинной ценностью и значением. Мы должны существенно понять ее особенность в согласии с этим положением и признать ее в соответствии данному месту, ибо только таким образом мы воздадим ей должное. Именно поэтому мы не должны от нее требовать и ожидать большего, чем она дает; мы не должны в ней искать удовлетворения, которое может нам доставлять лишь более развитое познание. Мы не должны надеяться, что найдем ответы у древних на вопросы, которые ставятся нашим сознанием, на интересы современного мира; такие вопросы предполагают известную высоту развития мысли. Но каждая система философии, именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность. Индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме: отдельный человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи; ибо он принадлежит единому всеобщему духу, составляющему его субстанцию и его собственную сущность. Каким же образом он мог бы выйти за его пределы? Философия постигает в мысли этот всеобщий дух; она представляет собою его мышление самого себя и, следовательно, его

определенное субстанциальное содержание. Всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые ответственны ее эпохе.

Но по этой же причине более ранняя система философии не удовлетворяет духа, в котором живет глубокое определенное понятие; он хочет найти в ней именно это понятие, уже составляющее его внутреннее определение и корень его существования; он хочет найти в ней это понятие, схваченное как предмет мышления, хочет познать самого себя. Но в такой определенности идея еще не существует в более ранних системах философии. Поэтому платоновская, аристотелевская и другие системы философии, все системы философии, хотя ныне и живут еще в своих принципах, но в той форме, в которую они были облечены и которая соответствует данной ступени развития, их системы уже не существуют. Мы не можем остановиться на них, нельзя также возродить их; не могут поэтому в наши дни существовать платоники, аристотелики, стоики, эпикурейцы. Возрождение этих систем означало бы возвращение более образованного, глубже в себя проникшего духа вспять, к более ранней системе; но этого он не позволяет делать с собою, это было бы нечто невозможное, такая же нелепица, как если бы зрелый муж старался возвратиться к точке зрения юноши или юноша захотел бы снова стать ребенком, хотя зрелый муж, юноша и ребенок являются одним и тем же индивидуумом. Эпоха возрождения наук, новая эпоха знания, начавшаяся в XV и XVI столетиях, начала не только с возрождения изучения древних систем философии, но и хотела снова вызвать их к жизни. Марсилио Фичино был платоником, Козимо Медичи учредил даже академию платоновской философии и поставил во главе ее Фичино. Существовали также чистые аристотелики, как, например, Помпонаций; Гассенди позднее возродил эпикурейскую философию и философствовал по Эпикуру в физике; Липсий хотел быть стоиком. Тогда вообще смотрели на древнюю философию и на христианство — оно тогда еще не развилось в своеобразную систему философии — как на противоположности и думали, что в христианстве не может развиваться своеобразная философия и что системой философии, которая в прошлом и настоящем могла бы быть принята в пользу или против христианства, является одна из тех древних систем, которые в этом смысле вновь возрождались. Но мумии, когда их ставят среди живых, не могут сохраниться. Дух давно обладал в себе более субстанциальной жизнью, давно носил

в себе более глубокое понятие себя самого и испытывал поэтому в отношении своего мышления более высокую потребность, чем та, которую могли удовлетворить эти системы философии. Такое разогревание старых систем нужно поэтому рассматривать лишь как переходный момент упражнения в обуславливающих предварительных формах, как повторительное странствие по необходимым ступеням развития. Такое подражание принципам более отдаленного времени, ставшим чуждыми духу, такое повторение выступало в истории лишь как мимолетное явление, и притом эти попытки делались на мертвом языке. Такого рода попытки лишь переводы, а не оригиналы, дух же удовлетворяется лишь познанием своей собственной, подлинной природы.

Если в новейшее время снова раздаются призывы, приглашающие нас возвратиться к точке зрения той или другой системы древней философии, причем в особенности рекомендуется платоновская философия как средство спасения, которое поможет нам выбраться из всех тупиков позднейших эпох, то подобное возвращение не представляет собою такого немудрствующего, непосредственного повторительного курса, каким было возвращение к древним философам в эпоху возрождения. Этот совет быть скромными имеет тот же источник, как и предложение образованному обществу возвратиться к дикарям северо-американских лесов, к их нравам и существующим представлениям или как рекомендация религии Мелхиседека, которую Фихте¹ считал наиболее чистой и простой и к которой, следовательно, мы должны возвратиться. В таком попятном движении нельзя не узнать тоски по основному началу, по твердому исходному пункту, но этого исходного пункта мы должны искать в мысли и самой идее, а не в форме веры в авторитет. С другой стороны, возвращение развитого, обогащенного духа к такого рода простоте, т. е. к абстракции, к абстрактному состоянию мысли, мы можем рассматривать лишь как прибежище бессилия, чувствующего, что оно не может справиться с богатым материалом развития, которое оно видит перед собою и которое представляет собою предъявляемое мышлению требование овладеть им, объединить и углубить его; это бессилие ищет спасения в скудости и бегстве от богатства этого материала.

Сказанным объясняется, почему нередко обращающиеся к древним, чтобы черпать свою собственную философию из первоисточников, — все равно побуждает ли их к этому особенная рекомендация или их

¹ «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters», S. 211 — 212. (См. «Anweisung zum seligen Leben», S. 178, 348.)

привлекает слава Платона, либо слава древней философии вообще, — остаются неудовлетворенными таким изучением и оставляют его, не найдя искомого ими оправдания. В этих системах можно найти удовлетворение лишь до известной степени. Нужно знать, чего мы должны искать у древних философов или в философии всякой другой определенной эпохи, или, по крайней мере, нужно знать, что в такой философии мы имеем перед собою определенную ступень развития мысли и в ней осознаны лишь те формы и потребности духа, которые лежат в пределах такой ступени. В духе нового времени дремлют более глубокие идеи, нуждающиеся для своего пробуждения в другой среде и других условиях, чем те абстрактные, неясные, тусклые мысли древности. У Платона, например, вопросы о природе свободы, о происхождении зла в природе и нравственном мире, о провидении и т. д. не находят своего философского решения. Можно из его прекрасного изложения почерпнуть частью ходячие благочестивые воззрения, частью же решение оставить в области философии эти вопросы совершенно в стороне или же рассматривать зло, свободу лишь как нечто отрицательное. Но ни та, ни другая точка зрения не удовлетворяет духа, если такие вопросы уже возникли в нем, если антагонизм самосознания достиг в нем такой силы, которая заставляет его углубляться в такие проблемы. Так же обстоит дело с вопросами о способности познания, о противоположности между субъективностью и объективностью, ибо эти вопросы еще не существовали в эпоху Платона. Самостоятельность «я» внутри себя, его для-себя-бытие были ему незнакомы; таким образом человек еще не возвратился к себе, еще не положил себя для себя. Субъект был, правда, свободным индивидуумом, но он знал себя лишь в единстве со своей сущностью; афинянин знал себя свободным в качестве афинянина, и точно так же римский гражданин знал себя свободным в качестве *ingenuus* (родившегося от свободных). Но что человек свободен сам по себе, по своей субстанции, что человек рожден свободным, этого не знали ни Платон, ни Аристотель, ни Цицерон, ни римские юристы, хотя лишь это понятие есть источник права. Лишь в принципе христианства индивидуальный, личный дух обладает по своему существу бесконечной абсолютной ценностью; бог хочет спасти всех людей. В христианской религии выступило учение, что перед богом все люди равны, ибо Христос определил их к христианской свободе. Эти определения делают свободу независимой от происхождения, сословия, образования и т. д. И этим был сделан необычайно огромный шаг; но эти

определения еще отличны от определения, согласно которому быть свободным составляет *понятие* человека. Смутное чувство последнего определения было движущим побуждением веков и тысячелетий; это чувство вызывало гигантские перевороты, но понятие, познание, что человек от природы свободен, это знание самого себя — недавнего происхождения.

В. ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К ДРУГИМ ОБЛАСТЯМ.

История философии должна излагать эту науку в связи с образами эпохи и индивидуальностей, которые создали одну из ее форм. Но такое изложение не должно включать в себя внешнюю историю эпохи, а должно лишь напомнить об общем характере народа, эпохи и об общем состоянии вещей. Но на самом деле сама история философии воплощает в себе этот характер и как раз высочайшую его вершину; она находится с ним в теснейшей связи, и определенная форма философии известной эпохи есть сама лишь одна из его сторон, один из его моментов. Имея в виду такое тесное соприкосновение, мы должны ближе выяснить частью ту связь, в которой система философии находилась с ее исторической средой, частью же и преимущественно ее своеобразие, то, следовательно, на что единственно лишь и следует обращать внимание, отбрасывая все другое, как бы оно ни было ему близко, родственно. В этой не только внешней, но и существенной связи имеются поэтому две подлежащие нашему рассмотрению стороны. Первую представляет собою историческая сторона этой связи, а вторую — связь философии с религией и т. д. Рассмотрение этих двух сторон дает нам вместе с тем более точные определения самой философии.

1. Историческая сторона этой связи.

Обыкновенно говорят, что мы должны рассматривать политические отношения, религию и т. д., так как они оказывали большое влияние на эпоху, а она, в свою очередь, оказывала влияние на них. Но если мы будем удовлетворяться такими категориями, как *«большое влияние»*, то мы, в сущности, будем приводить их во внешнюю связь и исходить из той точки зрения, что обе стороны самостоятельны. Здесь, однако, мы должны рассматривать это отношение соответственно *другой категории*, а не соответственно их *влиянию* или *действию* друг на друга. Существенной категорией здесь является единство всех этих

различных образований, так что в этих различных моментах проявляется и запечатлевается лишь единый дух.

а. Внешнее, историческое условие философствования.

Раньше всего следует заметить, что всякое философствование требует наличия известной ступени духовной культуры народа. «Лишь после того как озаботились об удовлетворении жизненных нужд, начали философствовать» — говорит Аристотель (Metaph., I, 2); ибо так как философия есть свободная, бескорыстная деятельность, то раньше должен исчезнуть напор вожделений, должно наступить укрепление, возвышение, утверждение духа внутри себя, должны быть изжиты страсти, и сознание должно далеко продвинуться, чтобы думать об общих предметах. Философию можно поэтому назвать чем-то вроде роскоши постольку, поскольку именно «роскошь» обозначает те удовольствия и запятия, которые не входят в область внешней необходимости как таковой. Философия в этом отношении кажется, во всяком случае, чем-то, без чего можно обойтись, но весь вопрос в том, что мы называем необходимым. Со стороны духа мы можем философию признать как раз более всего необходимой.

б. Историческое возникновение духовной потребности в философствовании.

Хотя философия, как мышление и постижение духа времени, и априорна, она, однако, есть вместе с тем существенным образом результат, так как мысль есть порождение и даже, можно сказать, живая сила, деятельность, сама себя порождающая. Эта деятельность содержит в себе существенный момент отрицания, так как порождение есть также и уничтожение, ибо философия, дабы она порождала себя, имеет своей исходной точкой природное, чтобы затем снять его. Философия выступает, следовательно, в эпоху, когда дух народа уже освободился как от состояния безразличного прозябания первобытной естественной жизни, так и от точки зрения страстной заинтересованности, так что эта направленность на единичное изжила себя. Но подобно тому как дух выходит за пределы своего природного образа, так он переходит и от своей реальной нравственности и силы жизни к рефлексированию и пониманию. Следствием такого перехода является то, что он подвергает нападкам этот субстанциаль-

ный способ существования, эту нравственность, эту веру и расшатывает ее, благодаря чему наступает период порчи нравов. Дальнейший ход развития состоит в том, что мысль сосредоточивается в себе. Можно сказать, что там, где народ выходит вообще из пределов своей конкретной жизни, где возникает разделение и различие сословий и народ идет навстречу своей гибели, там, где наступает разрыв между внутренним стремлением и внешней действительностью, где прежняя форма религии и т. д. уже больше не удовлетворяет, где дух высказывает равнодушие ко всему живому существованию или пребывает в нем неудовлетворенным и нравственная жизнь разлагается, — лишь там философствуют. Именно в такие эпохи дух ищет прибежища в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли, и философия есть примирение, которое сама мысль приносит с собою после начатой ею порчи реального мира. Когда философия со своими абстракциями пишет серыми красками на сером фоне, тогда уж миновала свежесть и живость юности, и даваемое ею примирение есть примирение не в действительности, а в идеальном мире. Философы в Греции держались поэтому вдали от государственных дел, и народ называл их праздношатающимися, ибо они уходили в мир мысли.

Это явление подтверждается всей историей философии. Так, например, ионийская философия появилась одновременно с падением ионийских государств в Малой Азии. Сократ и Платон уже не находили удовольствия в афинской государственной жизни, которая переживает в их время процесс разложения. Платон стремился создать лучшее государство у Дионисия; таким образом, в Афинах вместе с падением афинского народа наступает время пробуждения философии. В Риме философия распространилась лишь после гибели подлинно римской жизни, республики, под деспотизмом римских императоров; она распространилась в эпоху бедствия мира и гибели политической жизни, когда прежняя религиозная жизнь зашаталась и все разлагалось, было охвачено стремлением к новому. С гибелью Римской империи, которая была такой великой, богатой и великолепной, но внутренне мертвой, связана высочайшая ступень развития древней философии, достигнутая в лице неоплатоновских философов в Александрии. Точно так же в XV и XVI веках, когда германская средневековая жизнь получила другую форму и наступил разрыв между государством и церковью (раньше политическая жизнь еще находилась в единстве с религией, или, если государство и боролось против церкви, последняя все же оставалась господствующей), — лишь

тогда философия стала сначала предметом учебы, а затем выступила самостоятельно в новейшее время. Философия, таким образом, появляется лишь в определенную эпоху развития всей культуры народа.

с. Философия как мысль своей эпохи.

Не только наступает время, когда вообще начинают философствовать, но у данного народа появляется определенная философия, и эта определенность, эта точка зрения мысли, есть та же самая определенность, которая проникает все другие исторические стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и составляет их основу. Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их споровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие. Дух каждый раз разрабатывал и распространял достигнутый им принцип определенной ступени своего самосознания во всем его многогранном богатстве. Этот богатый дух народа есть организация, собор, в котором имеются своды, залы, ряды колонн, разнообразные части, и все это произошло, как целое, по одному плану. Философия есть одна из форм этих многообразных сторон. Какова же эта форма? Она есть высший цвет, она есть понятие всего образа духа, сознание и духовная сущность всего состояния народа, дух времени как мыслящий себя дух. Многообразное целое отражается в ней, как в простом фокусе, как в своем знающем себя понятии.

Философия, необходимо существующая в пределах христианского мира, не могла иметь места в Риме, так как все стороны целого суть лишь выражения одной и той же определенности. Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией поэтому не таково, что они являются *причинами* философии или что, наоборот, первая является *причиной* последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени. Определенная сущность, определенный характер проникает все стороны и воплощается, как в различных

элементах, в политической, религиозной и научной жизни. Это — единое состояние, связанное внутри себя во всех своих частях, и различные его стороны, как бы они ни выглядели многообразными и случайными, как бы даже они ни казались противоречивыми, не содержат ничего чужеродного в своей основе. Данная определенная ступень произошла из предыдущей. Здесь, однако, мы не можем показать, как дух эпохи куется, согласно своему принципу, всю свою действительность и ее судьбы; изображать в понятиях все это строение в целом здесь не место, это является предметом философской всемирной истории. Нас же касаются лишь те образования, которые принцип духа выкалывает в родственном с философией духовном элементе.

Таково положение философии среди других областей; следствием такого положения является то, что она совершенно тождественна со своей эпохой. Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она, как мышление и знание того, что представляет собою субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом. Поскольку она мыслит в духе своего времени, она является ее определенным отображающим мир содержанием; но вместе с тем она в качестве знания также и выходит за его пределы, так как она противопоставляет его себе; но это противопоставление лишь формально, ибо она поистине не обладает никаким другим содержанием. Само это знание есть, во всяком случае, действительность духа, то знание духом самого себя, которого раньше еще не существовало; таким образом, формальное различие есть также и реальное, действительное различие. Посредством знания дух выявляет различие между знанием и существующим. Это же знание порождает затем новую форму развития. Новые формы суть сначала лишь способы знания, и, таким образом, появляется новая философия; но так как она представляет собою уже дальнейший характер духа, то она является внутренней колыбелью духа, который позднее приступит к созданию действительной формации. О конкретной картине этого развития мы будем говорить ниже; мы там увидим, что то, чем была греческая философия, получило действительность в христианском мире.

2. Отграничение философии от родственных ей областей.

Частью по своим элементам, частью по своему предмету наиболее родственной с историей философии является история других наук и

культуры, главным образом история искусств и религии. Эта родственность затрудняет изложение истории философии. Если оно будет входить в рассмотрение богатств культуры вообще и научной культуры в особенности, если оно к тому же будет входить в рассмотрение мифов и скрыто содержащихся в них философом, в рассмотрение самих религиозных мыслей, которые уже являются мыслями спекулятивного содержания, обнаруживающегося в них, то оно делается безбрежным, частью вследствие подавляющей массы самого материала и труда, который должен быть положен на его обработку и препарирование, частью же вследствие того, что этот материал непосредственно связан со многими другими материалами. Но выделение материала, подлежащего рассмотрению истории философии, не должно быть произвольным, не должно совершаться как бы на-глаз, а должно обуславливаться основательными определениями. Если мы будем держаться лишь названия философии, то весь вышеуказанный материал должен входить в ее историю.

Я буду говорить об этом материале, исходя из трех точек зрения, так как нужно точнее выявить троякого рода родственные стороны и отделить их от философии. Первой стороной является то, что, вообще говоря, причисляется к научному образованию, а именно начатки *рассудочного* мышления. Второй областью является мифология и религия; отношение философии к ним является часто враждебным как в древне-греческую, так и в христианскую эпоху. Третьей областью является резонирующее философствование, рассудочная метафизика. Выделяя то, что родственно философии, мы должны вместе с тем обратить внимание на те содержащиеся в этом родственном моменты, которые входят в состав понятия философии, но встречаются частью отдельно; поступая таким образом, мы получим возможность познать понятие философии.

а. Отношение философии к научному образованию.

Что касается частных наук, то, хотя познание и мышление составляют, правда, также и их сферу, как и сферу философии, однако их предметы составляют ближайшим образом конечные предметы и явления. Аггрегат сведений об этом содержании само собою исключается из области философии; ни это содержание, ни такая его форма не имеют к ней отношения; но даже в тех случаях, когда эти частные науки являются систематическими науками, содержат в себе **общие**

принципы и законы и исходят из них, то все же последние относятся лишь к ограниченному кругу предметов. Последнее основание, как и сами предметы, предполагаются данными, — безразлично, будет ли источником, из которого они черпаются, внешний опыт или чувство, почерпаемое из сердца, прирожденное или развитое чувство права и долга. В своем методе они предполагают, как нечто уже наличное, логику и вообще определения и основоположения мысли.

Формы мысли и, далее, точки зрения и основоположения, обладающие значимостью в науках и составляющие последнюю опору их остального содержания, не являются, однако, их своеобразным достоинством, а вообще общи им с духовной культурой данной эпохи и данного народа. Духовная культура состоит вообще в всеобщих представлениях и целях, в совокупности определенных духовных сил, управляющих сознанием и жизнью. Наше сознание обладает этими представлениями, признает их не подлежащими дальнейшему обоснованию, двигается вперед, направляясь по ним как по своим руководящим связям; но оно их не знает, оно ими не интересуется и не делает их самих предметами своего рассмотрения. Чтобы дать абстрактный пример, мы укажем на то, что каждое сознание обладает и пользуется совершенно абстрактным определением мысли — *«бытием»*: солнце *есть* на небе, виноград *есть* зрелый и т. д., или на высшей ступени духовной культуры сознание переходит к рассмотрению отношений между *причиной* и *действием*, между *силой* и ее *проявлением* и т. д. Все его представления и сведения на этой ступени пропитаны и управляются такой метафизикой. Она есть та сеть, в которую улавливается весь конкретный материал, занимающий человека в его деятельности. Но эта ткань и ее узлы погружены в наше обычное сознание в многосложный материал; в последнем содержатся наши известные интересы и предметы, которые мы имеем перед собою, и указанные общие нити не выделяются и не делаются нами предметом нашей рефлексии.

Общую научную культуру мы, немцы, редко причисляем к философии. Однако, и у нас находятся следы такого словоупотребления; так, например, философский факультет включает в себя все те науки, которые не служат непосредственно целям государства и церкви. В связи с этим находится то значение термина «философии», которое еще и теперь преимущественно встречается у англичан. Естественные науки называются в Англии философией. «Философский журнал», издаваемый в Англии Томсоном, пишет подобно журналу Гермбштета, о химии,

о земледелии, о навозе, о товароведении и сообщает об изобретениях в этой области. Англичане называют физические инструменты, как, например, барометр, термометр, *философскими* инструментами. Теории, в особенности мораль и науки о морали, почерпаемые из чувств человеческого сердца или из опыта, также называются *философией*, и, наконец, философией они называют также и теории, основоположения политической экономии; таким образом, в Англии пользуется почетом по крайней мере название философии. Под председательством лорда Ливерпуля недавно имел место банкет, на котором присутствовал также министр Каннинг. В своем благодарственном ответе он, между прочим, сказал, что поздравляет Англию с тем, что в ней применяются на практике философские основы государственного управления. Таким образом, там, по крайней мере, философия не является ругательным словом.

Но в начальные периоды духовной культуры мы чаще встречаем это смешение философии с общим образованием. У народа наступает время, когда дух набрасывается на общие предметы, стараясь, например, подвести естественные явления под общие рассудочные определения, познать их причины и т. д. Тогда говорят: «народ начинает философствовать», ибо мышление сродни как философии, так и этому содержанию. В такую эпоху мы встречаем как *изречения* об общем ходе событий в природе, так и *изречения* о нравственных явлениях, моральные сентенции, афоризмы об общих основоположениях нравственности, об обязанностях и т. п. И высказывавшие эти сентенции получали название *мудрецов* или *философов*. Так, например, в пору зарождения греческой философии мы встречаем семь мудрецов и ионийских философов. Нам сообщают о множестве принадлежащих им представлений и открытий, выступающих наряду с философскими положениями. Так, например, Фалес, а, согласно иным авторам, другой ионийский философ, объяснил солнечное и лунное затмения тем, что их свет заслоняется луной или землей. Такое объяснение также называли философией. Пифагор открыл принцип гармонии звуков. Другие составляли себе представления о звездах; небесный свод есть, согласно им, продырявленный металл, через который мы видим эмпирию, окружающую вселенную, вечный огонь. Такие положения, представляющие собою продукты рассудка, не должны входить в историю философии, хотя они и свидетельствуют, что люди уже не ограничиваются только чувственным глазиением или представлением себе таких предметов лишь с помощью воображения. Земля и небо, таким обра-

зом, освобождаются от богов, так как рассудок противопоставляет духу вещи в их внешней, естественной определенности.

В позднейшее время также интересна в этом отношении эпоха возрождения наук. Тогда были высказаны общие основоположения о государстве и т. д., и нельзя не признать в них наличия философской стороны. Таковы, например, философские учения Гоббса и Декарта; в сочинениях последнего содержатся философские принципы, но его натурфилософия также эмпирична. Гуго Гроций написал сочинение о *международном праве*, причем главным образом видит это право в том, что исторически считалось правом у разных народов, *consensus gentium*. Если раньше медицина была собранием частных сведений и притом являлась мешаниной теософии, астрологии и т. д. (мощи тоже служили средством исцеления; при таком понимании медицины это легко должно было прийти на ум), то теперь, напротив, выступило на первый план наблюдение над природой, целью которого было познание естественных законов и сил. Априорные рассуждения об естественных явлениях, основанные на метафизике, на схоластической философии или исходящие из религии, были оставлены. Ньютоновская *философия* не включает в себе ничего другого, кроме естествознания, т. е. познания законов, сил, всеобщих свойств природы, почерпаемого из восприятия, из опыта. Как бы такой принцип рассмотрения ни казался противоположным принципу философии, он все же имеет то общее с философией, что основоположения здесь всеобщие, и, говоря строже, общим между этими способами рассмотрения является то, что и здесь, и там *я* это познал, что и здесь, и там познание основывается на моем разумении и лишь благодаря этому обстоятельству признается мною истинным.

Эта форма в общем антагонистична положительному, и она выступила в особенности враждебно против религии и содержащегося в ней положительного. Если в средние века церковь установила догматы в качестве всеобщих истин, то теперь человек, опираясь на свидетельство своей *собственной мысли*, своего собственного чувства и представления, стал относиться к ним недоверчиво; при этом нужно лишь заметить, что мое *«собственное мышление»* есть, в сущности говоря, плеоназм, так как каждый должен сам мыслить, и никто не может этого делать за другого. Этот принцип обратился также против существующего государственного строя и стал искать других принципов, чтобы исправить этот строй в согласии с последними. Теперь начали устанавливать всеобщие основоположения о государстве, между тем

как раньше, когда религия была *положительной*, были положительными также основания подчинения подданных верховной власти; признавалось, что короли — божии помазанники в том смысле, в котором помазанниками божьими были иудейские цари, что они получили свою власть от бога и лишь перед ним должны держать ответ, так как начальники поставлены богом. Теология и юриспруденция постольку и были вообще твердо установленными *положительными* науками, каков бы ни был источник этого положительного. Против этого внешнего авторитета обратилось теперь размышление; таким образом, источником государственного и гражданского права перестал быть, в особенности в Англии, только божественный авторитет. Для авторитета королей стали искать других оправданий, например, имманентную цель государства, благо народа. Это — совершенно другой источник истины, противопологающий себя откровенной, данной и позитивной истине. Эту подстановку другого основания, чем основание авторитета, называли *философствованием*.

Это знание было, таким образом, знанием конечного, а содержанием знания был мир. Так как это содержание получалось из человеческого разума посредством *самостоятельного видения*, то люди, таким образом, были самостоятельными. Эта самостоятельность духа есть здесь тот совершенно правильный момент, который на самом деле присущ философии, хотя понятие философии еще не исчерпывается этим формальным определением, ограничивающимся конечными предметами. Это самостоятельное мышление почиталось и называлось человеческой или также *земной мудростью*, так как оно имело своим предметом земное, а также возникло в пределах нашего мира. Таково было значение философии, и постольку имели право называть ее *земной мудростью*. Фридрих фон-Шлегель снова ввел в употребление это прозвище философии и хотел им сказать, что она не должна вмешиваться там, где речь идет о высшем, например о религии; он нашел многих последователей. Против этого мы должны возразить, что хотя философия, правда, занимается конечными вещами, но она занимается ими, согласно Спинозе, пребывая в лоне божественной идеи; она имеет, следовательно, ту же цель, что и религия. Конечные же науки, которые мы и теперь отличаем от философии, уже церковь упрекала в том, что они отвращают от бога именно потому, что имеют своим предметом лишь конечное. Этот их недостаток со стороны содержания приводит нас ко второй родственной философии области, к религии.

б. Отношение философии к религии.

Первая область была родственна философии благодаря вообще своему формальному свойству самостоятельности познания; религия же по своему содержанию представляет собою, правда, противоположность этому первому способу и сфере мышления, но именно этим своим содержанием она родственна философии. Ее предметом является не земное, мирское, а бесконечное. С искусством и, главным образом, с религией философия имеет то общее, что ее содержанием служат совершенно всеобщие предметы. Искусство и религия суть те формы, в которых высшая идея существует для нефилософского, для чувствующего, созерцающего, представляющего сознания. Так как по времени, в последовательности хода развития, религия появляется раньше философии, то мы должны указать на это обстоятельство, и оно должно служить нам отправным пунктом, исходя из которого мы определим, где начинается история философии, так как мы должны именно показать, насколько религиозный элемент должен быть исключен из нее и что история философии не должна начинать с него.

В религиях народы, несомненно, выразили свои представления о сущности вселенной, о субстанции природы и духа и об отношении человека к ним. Абсолютное существо является здесь для их сознания предметом, и, как таковой, он сначала представляет собою для них *другое*, потустороннее, близкое или далекое, дружественное или страшное и враждебное. В благоговейном преклонении и в культе человек снимает эту противоположность и возвышается до сознания своего единства с абсолютным существом, до чувства божьего милосердия или до упования на него, до уверенности в том, что бог принял людей, чтобы примирить их с собою. Если в представлении это существо, как, например, у греков, уже само по себе дружественно человеку, то культ представляет собою лишь наслаждение этим единством. Это существо есть вообще в себе и для себя сущий разум, всеобщая конкретная субстанция, дух, изначальная основа которого в сознании является для себя предметом. Это, следовательно, представление, в котором есть не только разумность вообще, но и всеобщая бесконечная разумность. Мы должны поэтому главным образом постигать, т. е. познавать и признавать разумными как философию, так и религию, ибо последняя есть создание открывающего себя разума, то, что в нем есть наивысшего, наиразумнейшего. Нелепы поэтому представления, что жрецы выдумали религию, чтоб обманывать народ и получать

выгоду и т. д. Столь же поверхностно, сколь и превратно, рассматривать религию как продукт произвола или обмана. Жрецы часто злоупотребляли религией. Эта возможность является последствием внешнего положения религии и ее существования во времени. Кое-где она может вовлекаться в эту внешнюю связь, но так как она является религией, то она-то в сущности скорее противодействует конечным целям и порождаемым ими усложнениям, она-то и является возвышающейся над ними сферой. Эта сфера духа есть скорее святилище самой истины, в котором рассеиваются и исчезают все обманы чувственного мира, конечных представлений и целей — этого царства мнения и произвола.

Может казаться, что следует выделить разумное, составляющее существенное содержание религии, и излагать его в виде исторического ряда философом. Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же предмет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум. Дух хочет усвоить себе этот предмет, подобно тому как это происходит в религии через благоговейность и культ. Но форма, в которой это содержание налично, отлична в религии от той формы, в которой оно налично в философии, и поэтому история философии necessarily отлична от истории религии. Благоговейность является лишь соприкосновением мышления с предметом; философия же хочет свершить это примирение посредством мыслящего познания, так как дух хочет принять *в себя* свою сущность. Отношение философии к своему предмету принимает форму мыслящего сознания, отношение же религии не таково. Но это различие двух сфер не должно быть понимаемо так абстрактно, как будто мыслят лишь в философии, а не в религии; в последней также имеются представления, общие мысли. Так как эти две сферы столь близко родственны между собою, то в истории философии установилась старинная традиция говорить о персидской, индусской и т. д. философиях; эта привычка отчасти еще соблюдается во многих курсах истории философии. Существует, кроме того, легенда, переходящая от поколения к поколению, согласно которой Пифагор, например, получил свою философию от индусов и египтян; старинная слава, слава мудрости, которой пользуются эти народы, заставляет полагать, что в последнюю входила также и философия. Да и помимо этого, восточные представления и культы, проникшие в западные страны в эпоху Римской империи, носят название восточной философии. Если в христианском мире христианская религия и христианская философия трактуются отдельно и эта раздель-

ность проводится более определенно, чем в античном мире, то в вышеуказанной, проникшей в античный мир восточной философии религия и философия рассматриваются. напротив, преимущественно как нераздельные, в том именно смысле, что содержание существовало в той форме, в которой оно является философией. Принимая во внимание распространенность этих представлений, будет целесообразно сделать еще некоторые замечания о форме, отличающей религиозные представления от философских положений, так как это даст нам возможность провести более определенную грань между историей философии и историей религиозных представлений.

В своих мифах, в фантастических представлениях и положительных рассказах в собственном смысле этого слова религия *implicite* обладает всеобщими мыслями как внутренним содержанием, так что мы должны лишь вышлупить это содержание из мифов в форме философов. Но религия обладает не только таким скрытым философским содержанием; она частью обладает таким содержанием в форме мысли также и *explicite*. В персидской и индусской религиях высказаны очень глубокие, возвышенные спекулятивные мысли. Мы даже встречаем в области религии явные философские учения, как, например, философию отцов церкви. Схоластическая философия представляет собой по существу теологию; мы находим здесь соединение или, если угодно, смесь теологии и философии, которая может привести в смущение. Здесь возникают два вопроса, а именно: 1) чем отличается философия от теологии, знания религии, или, иначе говоря, от религии как сознания, и 2) в какой степени мы должны принимать во внимание религиозные учения в истории философии? Чтобы ответить на этот последний вопрос, мы должны, в свою очередь, сказать кое-что о трех аспектах: во-первых, о мифическом и историческом аспекте религии и о ее родственности с этой стороны с философией; во-вторых, о явно выраженных в религии философских положениях и спекулятивных мыслях; в-третьих, о философии внутри теологии.

а. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И РЕЛИГИЕЙ.

Мифическую сторону и между прочим историко-положительную сторону вообще интересно рассмотреть потому, что из такого рассмотрения сделается ясным различие в отношении формы, благодаря которому это содержание противоположно философии. Более того: несмотря на их родственность между собою, их различие все же скоро переходит

в кажущуюся несовместимость. Эта противоположность имеет место не только в нашем рассмотрении; она даже представляет вполне определенный момент в истории. К философии предъявляют требование оправдать свое начинание, свой способ познания, и, благодаря этому, она заняла враждебную позицию по отношению к религии, а равно и наоборот, философствование также встречало враждебное отношение и осуждение со стороны религии и церкви. Уже греческая народная религия подвергла изгнанию нескольких философов, но еще больше этот антагонизм встречался в христианской церкви. Не только *мы*, следовательно, должны ставить вопрос, нужно ли принимать во внимание религию в истории философии, но и в действительности дело происходило так, что сама философия принимала во внимание религию, а последняя, в свою очередь, принимала во внимание первую. Так как в исторической действительности эти две сферы сталкивались друг с другом, то и наше рассмотрение должно принять это во внимание. Мы должны говорить об их взаимоотношениях определенно, откровенно и честно, — *aborder la question*, как выражаются французы. Мы не должны ни жеманничать, делая вид, что такие разъяснения представляют собою слишком щекотливую материю, ни выворачиваться всякими окольными речами, ни искать отговорок и хитроумных оборотов, чтобы в конце концов никто не понимал, что, собственно, желаем мы сказать. Мы не должны делать вид, что намерены оставить религию неприкосновенной. Этот ложный вид есть не что иное, как желание скрыть, что философия выступает против религии. Религия, т. е. теологи поступают, правда, так; они игнорируют философию, но лишь для того, чтобы их не стесняли в их произвольных рассуждениях.

Может казаться, что религия требует от человека, чтобы он отказался от мышления о всеобщих предметах, от философии, потому что последняя — лишь земная мудрость, дела человеческие. Человеческая мудрость в таком случае противопоставляется божественной. Мы, правда, привыкли различать между божественным учением, божественным законом и человеческой стряпней, человеческими домыслами в том смысле, что под последними мы понимаем все то, что в своем явлении происходит из сознания, интеллекта или воли человека, и все это противопоставляется знанию о боге и божественных вещах, получаемому из божественного откровения. Высказываемое в этом противоположении унижение человеческого проводится затем и дальше, так как оно получает более строгое выражение, согласно которому мы,

правда, должны удивляться премудрости божьей в природе, должны восхвалять, как творения бога, засеянные нивы, горы, ливанские кедры в их великолесии, пение сидящих на ветвях птиц и силу животных; должны также и в человеческих делах усматривать мудрость, благость и справедливость Божию, но должны усматривать их не столько в человеческих учреждениях и законах, в деяниях, порожденных волей, и в ходе мировых событий, сколько преимущественно в человеческих судьбах, т. е. в том, что внешне знанию и свободной воле, случайно по отношению к ним. В этом внешнем и случайном видят, таким образом, преимущественно дела божии; в существенной же стороне, имеющей свой корень в воле и совести, видят лишь дела человеческие. Гармония внешних отношений, обстоятельств и событий с целями человека представляет собою, разумеется, нечто более высокое; но она такова лишь потому, что это — гармония с человеческими целями, а не с целями природы — жизнью воробья, отыскивающего себе корм, и т. д. Но если величественным является для нас свидетельство, что бог есть владыка природы, то что, собственно, представляет собою в таком случае свободная воля? Не есть ли он владыка духовного или (так как он сам духовен) владыка в области духовного? И разве владыка духовного или владыка в области духовного не выше, чем владыка природы или владыка в области природы? Так ли далеко это удивление делам бога в естественных явлениях как таковых, в деревьях, животных, в противоположность человеческому, — так ли далеко это удивление от религии древних египтян, которые помещали свое сознание божественного в ибисах, кошках и собаках, или от жалкой религии древних и современных индусов, которые еще и теперь почитают божественными коров и обезьян и добросовестно заботятся о сохранении и пропитании этих животных, давая умирать с голоду людям, ибо было бы преступлением избавить последних от голодной смерти, зарезав этих животных или хотя бы воспользовавшись приготовленным для них кормом?

Этот оборот мысли служит, повидимому, выражением взгляда, согласно которому человеческие дела в противоположность природе представляют собою нечто небожественное: произведения природы суть божественные творения, но то, что производится человеком, не божественно. Казалось бы, однако, что то, что производится человеческим разумом, обладает по меньшей мере такую же ценностью, как и природа; однако уже в последнем допущении мы ставим разум ниже, чем это дозволительно. Если уже жизнь и деятельность животных

божественны, то человеческие дела должны стоять в наших глазах гораздо выше и называться божественными в бесконечно высшем смысле. Преимущество человеческой мысли должно нами непосредственно быть признано. Христос говорит об этом (Матф., гл. VI, ст. 26 — 30): «Взгляните на птиц небесных» (к числу этих птиц принадлежат также ибисы и кокилы) «... вы не *гораздо ли лучше их?*.. Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, бог так одевает, то кольми паче вас?» Преимущество человека, образа божьего, перед животным и растением само по себе, правда, признается, но когда мы спрашиваем, где мы должны искать и усматривать божественное, нам указывают не на лучшее, а на худшее. И в отношении познания бога Христос также говорит совершенно другое: он не основывает познание его и веру в него ни на удивлении, внушаемом нам встречаемыми в природе тварями, ни также на удивлении, внушаемом нам властью бога над нами, ни на знамениях и чудесах, а на свидетельстве духа. Дух — бесконечно выше, чем природа; в нем божественность проявляется больше, чем в природе.

Но той формой, лишь благодаря которой само по себе всеобщее содержание входит в философию, является форма мышления, форма самого всеобщего. В религии же это содержание, благодаря искусству, предстает непосредственному внешнему созерцанию и, далее, представлению и чувству. Значение открывается вдумчивой душе; оно есть свидетельство духа, понимающего такое содержание. Чтобы сделать это более ясным, мы должны напомнить о различии между тем, чем мы являемся и обладаем, и тем, как мы это знаем, т. е. каким способом мы это знаем, каким способом мы этим обладаем как предметом. Это различие бесконечно важно; лишь вокруг него вращается все в культуре народов и индивидуумов; это различие мы обозначили выше как различие ступеней развития. Мы — люди и обладаем разумом; все человеческое, все вообще разумное находит отзвук в нас, в нашем чувстве, душе, сердце, вообще в нашей субъективности. Этот отзвук, это определенное душевное движение есть то, благодаря чему содержание становится вообще *нашим* содержанием. Многообразие содержащихся в нем определений концептрировано и скрыто в этом внутреннем переживании. Это — глухое волнение духа внутри себя, во всеобщей субстанциальности. Содержание, таким образом, непосредственно тождественно с простой абстрактной достоверностью нас самих, с самосознанием. Но дух именно потому что он дух, есть столь же существенное сознание. Вмещенная в его простой самости кон-

центрированность должна стать для себя предметной, она должна стать предметом знания; и в характере этой предметности, в характере, следовательно, сознания и состоит все различие между религией и философией.

Этот характер сознания может быть на низшей ступени простым выражением лишь смутного, глухого чувства и может подняться на самой высшей ступени до наиболее объективного, до в себе и для себя объективной формы, до мышления; простейшей и наиболее формальной объективностью является выражение и название этого чувства и соответствующего ему настроения, как бы это чувство ни называлось, «благоговейностью», «молитвой» и пр... «Будем молиться, будем благочестивы» и т. д. — вот выражения, представляющие собою простое напоминание о таком чувстве. Но, например, слова «будем думать о боге» высказывают уже большее; эти слова дают выражение абсолютному всеобъемлющему содержанию этого субстанциального чувства, служат выражением предмета, отличного от чувства как субъективного самосознательного движения, или, иными словами, предмета, представляющего собою содержание, отличное от этого субъективного движения как формы. Но этот предмет, хотя и содержит в себе все субстанциальное содержание, сам еще не вполне развит, не определен. Развитие же его содержания, понимание, высказывание, осознание вытекающих из него отношений является возникновением, порождением, откровением религии. Формой, в которой это развитое содержание получает сначала предметность, служит форма непосредственного созерцания, чувственного представления или более определенного содержания, заимствованного из естественных, физических или духовных явлений и отношений.

Искусство опосредствует это сознание, сообщая устойчивость и крепость мимолетной видимости, присущей объективности в чувстве. Бесформенный священный камень, священное место или что бы то ни было другое, к чему примыкает первоначально потребность в объективности, получает от искусства форму, черты, определенность и более определенное содержание, которое может быть известно, и теперь налично для сознания как предмет. Искусство, таким образом, сделалось учителем народов, как, например, это произошло в лице Гомера и Гесиода, которые, согласно Геродоту (II, 53), «дали грекам их богов»; спутанные представления и предания, полученные и преднайденные Гомером и Гесиодом безразлично в каких источниках, они, в соответствии с духом их народа, возвысили и зафиксировали

в определенных образах и представлениях. Их искусство не было искусством, лишь по-своему выражающим, т. е. переносящим на камень, на холст или перелагающим в словесную форму, уже развитое, готовое содержание завершенной в мысли, в представлении и словесной форме религии; оно не было искусством, лишь переносившим это содержание на камень, на холст или в слова, как это делает искусство нового времени, которое, беря своим сюжетом религиозное или какое-нибудь другое историческое содержание, кладет в основание уже наличные представления и мысли. Сознание греческой религии есть продукт мыслящей фантазии или, иначе говоря, мышления, которое постигается *лишь* фантазией и получает свое выражение в образах последней.

Хотя в истинной религии открывало и открывает себя бесконечное мышление, абсолютный дух, все же сосудом, в котором он проявляется, служит сердце, *представляющее* сознание и разумение конечного. Религия не только обращается вообще к людям, стоящим на всех ступенях культуры («евангелие проповедуется бедным»), но оно должно в качестве религии определенно обращаться к сердцу и душе, вступать в сферу субъективности и, значит, в область конечного способа представления. В воспринимающем и рефлектирующем над восприятиями сознании человек для выражения спекулятивных по своей природе отношений абсолюта имеет в своем распоряжении лишь конечные отношения, которые, будь это в буквальном или символическом смысле, единственно только и могут ему служить средством для постижения и высказывания природы и отношений бесконечного.

В религии, как ближайшем и непосредственном *откровении* бога, форма представления и рефлектирующего конечного мышления не только является единственной возможной формой, в которой бог дает себе существование в сознании, но она должна быть вместе с тем той формой, в которой он является нам, ибо единственно эта лишь форма и понятна для религиозного сознания. Чтобы сделать нашу мысль ясной, мы должны сказать несколько слов о том, что такое *понимание*. Для понимания требуется именно, с одной стороны, как мы выше заметили, субстанциальная основа содержания, которая, приближаясь к духу в качестве его абсолютной сущности, соприкасается с его глубочайшими глубинами, находит в них отзвук, и, таким образом, получает от него свидетельство своей истинности. Это — первое абсолютное условие понимания; то, чего нет в нем в себе, именно то содержание, которое бесконечно и вечно, — не может в него войти и

не может для него существовать. Ибо субстанциальное, как бесконечное, есть именно то, что не находит своей границы в том, с чем оно соотносится, так как в противном случае оно было бы ограничено и не было бы истинно субстанциальным; дух не есть лишь «в себе» то, что есть *конечное, внешнее*; ибо именно то, что конечно и внешне, не есть уже то, что существует в себе, а лишь то, что существует для другого. Но так как, с другой стороны, истинное и вечное должно быть известно, т. е. должно вступить в конечное сознание, существовать для духа, то этот дух, для которого оно ближайшим образом существует, представляет собою конечный дух, и способ его сознания состоит в представлениях и формах конечных вещей и отношений. Эти формы знакомы и привычны сознанию, представляют собою всеобщую форму конечного; эту форму конечного сознание усвоило себе и сделало всеобщей средой своего представления, к которой должно быть сведено все, что входит в представление, дабы последнее обладало в ней самим собою, познало в ней само себя.

Позиция религии состоит в том, что откровение истины, получаемое нами через нее, представляет собою откровение, данное человеку извне. Поэтому утверждает, что человек должен смиренно принять эту истину, так как человеческий разум своими силами не может дойти до нее. Характер положительной религии таков, что ее истины *существуют*, причем мы не знаем, откуда они берутся, так что содержание, как данное, стоит выше разума, находится по ту сторону последнего. Истина возведена каким-то пророком или посланцем бога. Подобно тому, как Церера и Тритолем, введшие земледелие и брак, почитались за это греками, так и народы оставались благодарными и Моисею, и Магомету; это внешнее, индивидуум, через которого дана была истина, есть нечто историческое, совершенно безразличное для абсолютного содержания, взятого самим по себе, так как личность не есть само содержание учения. Христианская религия, однако, своеобразна в этом отношении: в ней сама личность Христа, то его определение, согласно которому, он — сын божий, входит в природу самого бога. Если Христос не является для христиан лишь *учителем*, подобно Пифагору, Сократу или Колумбу, это не есть всеобщее божественное содержание, не есть *откровение* или поучение о природе бога, а мы желаем получить поучение лишь об этой последней.

Истина, во всяком случае, на какой бы ступени она сама ни стояла, должна сначала прийти к человеку внешним образом как чувственно представляемый, наличный предмет: Моисей узрел бога в горящем

терновом кусте, и греки осознавали бога в мраморных статуях или других представлениях. Но нужно прибавить, что дело не останавливается и не должно остановиться на этом внешнем способе проявления истины как в религии, так и в философии. Такой образ фантазии или такое историческое содержание, как, например, Христос, должен стать для духа духовным; таким образом он перестает быть чем-то внешним, ибо внешнее есть нечто такое, в чем нет духа. Мы должны познать бога «в духе и в истине»; бог есть всеобщий, абсолютный, существенный дух. Что касается отношения человеческого духа к этому абсолютному духу, то мы должны иметь в виду следующие соображения.

Если человек должен принять какую-нибудь религию, то является вопрос: в чем основание его веры? Христианская религия отвечает: в свидетельстве духа об этом содержании. Христос упрекает фарисеев за то, что они требуют чудес: лишь дух внемлет духу, чудо же есть, напротив, лишь *чуждое* духа; и если чудо есть нарушение хода природы, то дух как раз и есть подлинное чудо, идущее против природы. Сам дух есть лишь это внемление себе самому. Существует лишь один дух, всеобщий божественный дух, и сказать о нем только то, что он вездесущ, значит неверно характеризовать его; мы должны понимать его не как общность, не как внешнее вселенство во многих или во всех индивидуумах, которые по существу своему суть единичные индивидуумы, а как то, что проникает все и вся, как единство самого себя и некоей видимости своего другого, выступающей как субъективное, особенное. В качестве всеобщего он есть для себя предмет, и последний, определенный как особенный, есть данный индивидуум; но в качестве всеобщего он выходит за пределы этого своего другого, так что его другое и он сам едины суть. Подлинная всеобщность является, популярно выражаясь, в виде двух членов, в виде общего самому всеобщему и особенному. Во внемлении самому себе положено раздвоение, и дух есть единство внемлемого и внемлющего. Внемлемый божественный дух есть объективный дух, а субъективный дух внемлет. Но дух не пассивен, или пассивность может быть лишь мгновенной. Существует только одно духовное субстанциальное единство. Субъективный дух есть деятельный дух, но объективный дух есть сама эта деятельность. Деятельный субъективный дух, который внемлет божественному духу — и поскольку он ему внемлет, — сам есть божественный дух. Это соотношение духа лишь с самим собою есть абсолютное определение; божественный дух живет

в своей общине и присутствует в ней. Это внемление получило название веры, но это не историческая вера; у нас, лютеран, — я лютеранин и хочу остаться им, — есть лишь эта первоначальная вера. Это единство есть не Спинозовская субстанция, а знающая субстанция в самосознании, которое делает себя бесконечной и соотносится с бесконечным. Болтовня о пределах, поставленных человеческой мысли, поверхностна; познание бога есть единственная цель религии. Свидетельство духа о содержании религии и есть сама религиозность. Это — свидетельство, которое свидетельствует и вместе с тем есть рождение свидетельства. Дух существует лишь в рождении себя, в свидетельствовании о себе и в обнаружении себя.

Дальнейшая стадия состоит в том, что это свидетельствование, это внутреннее самосознание и пребывание в себе самом раскрывает себя, между тем как в сокровенном сознании благоговейного почтения еще не было подлинного сознания объекта, а было лишь сознание погруженности в абсолютное существо. Этот пропитывающий и пропитываемый дух вступает теперь в представление; бог переходит в другое, делает себя предметом. Здесь появляются все встречаемые нами в мифологии определения данного и полученного откровения; все историческое, положительная сторона, находит здесь свое место. Говоря определеннее, в этой стадии мы имеем Христа, пришедшего в мир почти две тысячи лет тому назад. Но, говорит он, «я среди вас до скончания мира: где двое соберутся во имя мое, я буду среди вас»: если я не буду больше присутствовать перед вами чувственно, как лицо, то «дух введет вас в истину»; внешнее отношение не есть правильное отношение; оно снимает себя.

В этих словах указаны двоякого рода стадии: стадия благоговейности культа, например при принятии причастия; это — внемление божественному духу в общине, в которой теперь присутствующий, пребывающий внутри, живой Христос, как самосознание, обладает действительностью. Второй является стадия развитого сознания, в которой содержание становится предметом: здесь этот теперешний, присутствующий, пребывающий внутри Христос отодвигается от нас на две тысячи лет, отсылается в уголок Палестины, находится в качестве данного исторического лица далеко в Назарете, в Иерусалиме. Аналогично обстоит дело в греческой религии, в которой бог в благочестии становится прозаической статуей, мрамором, или, скажем, так обстоит дело в живописи, в которой, становясь холстом или деревом, бог тоже приобретает этот внешний характер. Причастие,

согласно лютеранскому пониманию, есть нечто божественное лишь в вере, во вкушении, а не почитается как св. дары; точно так же образ святого есть для нас только камень или предмет. Второй точкой зрения должно быть, правда, то, с чего сознание начинает; последнее должно иметь своим исходным пунктом внешнее впечатление этому образу: получение сообщения, приятие содержания в память. Но если останавливаются на этом, то это не духовная точка зрения; останавливаться на этой второй точке зрения, задерживаться в этой исторической мертвенной дали равнозначно отвержению духа. Кто клеветает на святого духа, тому грех его не простится. Но клеветать на дух означает именно утверждать, что он — не всеобщий, не святой, т. е. что Христос есть нечто отдельное, отделенное, лишь другое лицо, именно данное лицо, бывшее в Иудее, или утверждать, что он существует еще и теперь, но существует по ту сторону, на небе, бог знает где, а не действительно присутствует в своей общине. Кто говорит о *лишь* конечном, *лишь* человеческом разуме, *лишь* ограниченном разуме, тот клеветает на духа; ибо дух, как бесконечный, всеобщий, внимающий самому себе, внимает себе не в некотором «но», в границах, в конечном как таковом — он не имеет никакого отношения к ним, — а лишь внутри себя, внутри своей бесконечности.

Говорят: философия познает сущность; но самое главное при этом — помнить, что сущность не есть нечто внешнее по отношению к тому, сущность чего она составляет. Сущность моего духа заключена в нем же, а не вне его. Говоря, например, о существенном содержании книги, я отвлекаюсь от переплета, бумаги, печатных букв, языка, множества тысяч букв, содержащихся в ней; простое, всеобщее содержание, как сущность книги, не есть нечто, находящееся вне книги. Точно так же закон не есть нечто, находящееся вне индивидуума, а составляет подлинное бытие индивидуума. Сущность моего духа и есть мое существенное бытие, сама моя субстанция; в противном случае, я лишен сущности. Эта сущность и есть, так сказать, тот горючий материал, который может загореться ярким светом от всеобщей сущности как таковой, как предметной. И лишь поскольку этот *фосфор* имеется в человеке, возможно постижение, загорание ярким светом. Лишь таким образом в человеке есть чувство, чаяние, знание бога; без этого и божественный дух также не был бы всеобщим в себе и для себя. Сама сущность есть существенное содержание, а не нечто бессодержательное, неопределенное. Однако, как в книге помимо существенного содержания имеется еще и другое содержание, так и инди-

видуальный дух обладает значительной массой другого рода черт, принадлежащих лишь проявлению этого существенного, и мы должны различать между обрамленным внешними чертами индивидуальным и этой сущностью. Так как сама сущность есть дух, а не абстракция, то «бог есть не бог мертвых, а бог живых», именно живых духов.

Без друзей страдал миров энждитель:
 Духов ввел он в горнюю обитель, —
 Отблеск совершенства своего.
 Ести бог не встретил совершенных,
 Всё ж из царства всех духов блаженных
 Льется бесконечность для него.

Религия и есть состояние, в котором мы имеем знание этой сущности. Что же касается различия форм знания в религии и философии, то философия выступает как разрушительница того религиозного аспекта, в котором всеобщий дух прежде всего представляется чем-то внешним, носит в сознании предметный характер. Начав с внешнего, благоговейность сама, как мы указали выше, снимает это отношение; таким образом, философия оправдывается благоговейным поклонением и культом и делает лишь то же самое, что они. Для философии здесь важны две вещи: во-первых, подобно религии в *благоговейности*, для нее важно субстанциальное содержание, духовная душа, и, во-вторых, для нее важно порождение этого содержания перед сознанием, порождение его как предмета, но в форме мысли; философия мыслит, постигает то, что религия представляет как предмет сознания, безразлично, будет ли этот предмет созданием фантазии или чем-то историческим. В религиозном сознании форма знания о предмете есть форма, принадлежащая области представления, содержащая в себе, следовательно, нечто более или менее чувственное. В философии мы не будем выражаться, что бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жизни); но мысль, субстанциальное содержание этого отношения получает, однако, признание в философии. Так как философия *мыслит* свой предмет, то она обладает тем преимуществом, что две стадии религиозного сознания, представляющие в религии различные моменты, объединены в философской мысли в одно единство.

Вот эти две формы отличны друг от друга и поэтому могут представляться противоположными, противоречащими друг другу, и совершенно естественным и необходимым является тот факт, что, так сказать, в их более определенном выступлении они сознают лишь свое

различие и поэтому выступают сначала друг против друга враждебно. В явлении первую стадию представляет собою наличное бытие, т. е. некое определенное для-себя-бытие, противостоящее другому для-себя-бытию; лишь в позднейшей стадии появляется более конкретное постижение мышлением самого себя, его углубление в себя и осознание им духа как такового. Сначала дух абстрактен, в этой связанности он знает себя отличным от другого и противоположным ему; постигнув себя затем более конкретно, он больше уже не связан лишь определенностью, больше уже не знает себя, не обладает собою лишь в этом отличии от другого, а есть всеобщее, которое, определяя себя, содержит в себе свое другое. Как *конкретная* духовность он теперь постигает также и субстанциальное в том образе, который представлялся ему раньше отличным от него, постигает то субстанциальное, лишь внешнюю сторону которого он улавливал раньше и потому обращался против него; теперь он познает самого себя в его содержании, в его внутренней сущности, лишь теперь он постигает свою противоположность и воздает ему должное.

Движение этой противоположности в истории вообще таково: мышление прежде всего проявляется лишь в области религии, проявляется несвободно, в отдельных высказываниях; затем наступает вторая стадия, в которой оно усиливается, чувствует себя опирающимся на собственные силы, смотрит на себя как на враждебную по отношению к другой форме, проявляет это отношение и не познает себя в этой форме; в третьей стадии оно кончает тем, что познает само себя в этом другом. Философствование, иными словами, должно было начать с того, чтобы заняться своим делом совершенно самостоятельно, изолировать мышление от всякой народной веры и начать работать на совершенно другом поприще, на поприще, рядом с которым лежит мир представлений, так что они совершенно спокойно существуют бок о бок, не задевая друг друга, или, вернее, еще не появляется вообще какая бы то ни была рефлексия о противоположности между ними. Столь же мало приходит тогда в голову мысль примирять их друг с другом, так как в таком случае нужно было бы обнаружить в народной вере то же самое содержание, что и в понятии, но лишь в другой, внешней форме, т. е. нужно было бы стремиться объяснить и оправдать народную веру для того, чтобы, таким образом, получить возможность снова выражать понятия самой же свободной мысли в той манере, в какой их выражает народная религия.

Таким образом, мы видим, что философия сначала связана и замкнута в круге древне-греческого язычества. Затем, опираясь на свои собственные силы, она выступает против народной религии и занимает по отношению к ней враждебную позицию, пока не наступит момент, когда она постигает внутреннюю сущность этой народной религии и познала себя в ней. Так, например, древнейшие греческие философы большей частью признавали народную религию и, по крайней мере, не были против нее и не размышляли о ней. Позднейшие философы и даже уже Ксенофан стали самым ярким образом нападать на народную религию, и таким образом стали выступать многие так называемые *атеисты*. Но подобно тому как области народных представлений и абстрактной мысли спокойно существовали бок о бок, не задевая друг друга, так мы видим, что позднейшим, более образованным греческим философам спекулятивное философствование не мешало наряду с этим выполнять обряды культа, возносить благочестивые молитвы богам, приносить им жертвы и т. д., и все это они делали не лицемерно, а совершенно честно. Сократ был обвинен в том, что он учит почитать других богов, помимо богов греческой народной религии; его *δαίμονιον* был, правда, антагонистичен принципу греческой нравственности и религии, но Сократ совершенно честно исполнял вместе со своими согражданами обряды своей религии, и мы знаем, что еще последним его словом было поручение друзьям принести в жертву Эскулапу петуха — желание, которое несовместимо с последовательно развитой мыслью Сократа о сущности бога и, в особенности, морали. Платон резко полемизировал с поэтами и их богами; лишь гораздо позднее неоплатоники распознали всеобщее содержание в отвергнутой прежде философами народной мифологии и стали транспонировать и переводить последнюю на язык мысли и пользоваться символически этой самой мифологией для выражения своих философем как неким языком образов.

Точно так же и в рамках христианской религии мы видим сначала, что несамостоятельная мысль приводит себя в связь с формой этой религии и движется внутри последней, т. е. кладет ее в основание и исходит из абсолютных предпосылок христианского учения. Позднее, после того как у мысли окрепли крылья, мы наблюдаем противоположность между так называемой верой и так называемым разумом; молодой орел взлетает самостоятельно к солнцу истины, но одновременно с этим он, обращаясь против религии, нападает на нее, как хищная птица. В позднейшей стадии философия воздает должное

содержанию религии с помощью спекулятивного понятия, т. е. оправдывает ее перед судом самой мысли; чтобы достигнуть этой стадии, понятие должно было постигнуть себя конкретно, продвинувшись до конкретной духовности. Такова должна быть точка зрения философии нашего времени. Она возникла внутри христианства и не может иметь другого содержания, чем то, которое имеет сам мировой дух. Если он постигает себя в философии, то он постигает себя также в той форме, которая раньше была ей враждебна.

Таким образом, религия имеет общее содержание с философией, и лишь их формы различны; дело идет поэтому лишь о том, чтобы форма понятия достигла такого завершения, которое делает возможным постижение содержания религии. Истинно лишь то, что получило название религиозных мистерий; они представляют собою спекулятивное ядро религии. У неоплатоников *μυστήριον*, *μυστήρια* (быть посвященным) означает: *заниматься спекулятивными понятиями*. Под мистериями понимают, говоря поверхностно, таинственное, остающееся таковым и не делающееся известным. Но в элевзинских мистериях не было ничего неизвестного; все афиняне были посвящены в них, и лишь Сократ говорил о себе как об исключении. Единственное, что было запрещено, это — публичное ознакомление с ними чужестранцев, что многим и было, действительно, вменено в преступление; о них, как о чем-то святом, нельзя было говорить. Геродот часто ясно говорит (например, II, 45 — 47), что он не хочет сообщать об египетских божествах и мистериях, поскольку они священы: он знает еще больше, но не приличествует говорить об этом. В христианской религии догматы называются мистериями; они представляют собою то, что мы знаем о природе бога. В этом нет ничего тайного, все христиане знают эти догматы и признанием их они отличаются от исповедующих другие религии; таким образом, здесь также мистерии не представляют собою чего-то неизвестного, ибо все христиане посвящены в тайну. Мистерии, в качестве спекулятивного содержания, составляют, разумеется, по своей природе тайну для рассудка, но они не тайна для разума; они как раз представляют собою разумное в том смысле, что они спекулятивны. Рассудок не постигает спекулятивного, которое именно и есть конкретное, так как он непременно фиксирует различия в их разделении; мистерии также содержат в себе свое противоречие, но они вместе с тем представляют собою разрешение этого противоречия.

Философия, напротив, противостоит так называемому рациона-

лизму в новейшей теологии, у которого слово «разум» всегда на устах, но который, в действительности, представляет собою сухой рассудок; в нем ничего нет от разума, кроме момента самостоятельной мысли, представляющей собою, однако, лишь абстрактную мысль. Если рассудок, не постигающий истину религии, выступал в качестве просвещения, называл себя разумом и разыгрывал роль господина и учителя, то он заблуждался. Рационализм противоположен философии как по своему содержанию, так и по своей форме, ибо он уничтожил содержание, опустошил небо и низвел все на степень конечных отношений; форма же его представляет собою несвободное резонирование, а не постижение. Супранатурализм в религии противоположен рационализму, и, хотя он родственен философии в отношении истинного содержания, он все же отличается от нее по своей форме, ибо стал совершенно бездуховным и деревянным и ссылается в свое оправдание на внешний авторитет. Схоластики не были такими супранатуралистами; они познавали догматы церкви посредством мысли. Если религия, противопоставляя мысли неподвижность своего абстрактного авторитета, утверждает о себе, что «врата адавы не одолеют ее», то врата разума сильнее врат адавых, и силой своей они не одолевают церковь, а примыряются с нею. Философия, как постигающее мышление этого содержания, обладает перед представлением, являющимся формой религии, тем преимуществом, что она понимает и то, и другое: она может понимать религию, она понимает также рационализм и супранатурализм, понимает также и себя, но обратное не имеет места; религия, стоя на точке зрения представления, понимает лишь то, что стоит на одной и той же точке зрения с нею, а не философию, понятие, всеобщие определения мысли. Не всегда были несправедливы к некоторым системам философии, упрекая их за их антагонизм к религии, но часто эти упреки были несправедливы, когда их делали с религиозной точки зрения.

Для духа, каков он в себе и для себя, образ религии необходим; он есть форма истинного, как оно существует для всех людей, для всякого способа познания. Эта общая для всех людей форма есть, во-первых, чувственное сознание и затем, во-вторых, приращивание формы всеобщего к чувственному явлению, рефлексия; представляющее сознание, мифическое, положительное, историческое, есть форма, необходимая для того, чтобы содержание стало общепонятным. Содержащаяся в свидетельстве духа сущность делается для сознания предметом лишь в том случае, когда она выступает в понятной

форме; т. е. сознание должно уже раньше быть знакомым с этими формами из жизни и опыта. Так как *мыслящее* сознание не есть форма, внешним образом общая всем людям, то сознание истинного, духовного, разумного, должно иметь форму религии. В этом состоит общее оправдание этой формы.

Мы, таким образом, выяснили различие между философией и религией, но нам остается еще сделать несколько замечаний, чтобы выяснить, что именно мы намерены рассматривать в истории философии; эти замечания частью вытекают из сказанного нами выше. Мы, именно, должны ответить на вопрос, как мы должны относиться в истории философии к этому родственному содержанию.

β. РЕЛИГИОЗНОЕ СОДЕРЖАНИЕ, КОТОРОЕ ДОЛЖНО БЫТЬ ИСКЛЮЧЕНО ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.

Прежде всего мы встречаемся с мифологией, и нам кажется, что ее можно включить в историю философии. Она, правда, является продуктом фантазии, но не продуктом произвола, хотя последний также находит себе здесь место. Главное в мифологии является результатом фантазирующего разума, делающего своим предметом сущность, но не обладающего никаким другим органом, кроме чувственного способа представления, так что боги выступают в человеческом образе. Мифологию можно изучать для целей искусства и т. д.; но мыслящий дух должен отыскивать субстанциальное содержание, мысль, философу, которые в ней содержатся *implicite*, подобно тому как мы ищем разума в природе. Этот способ рассмотрения мифологии применялся неоплатониками; в новейшее время этим занимался преимущественно мой друг Крейцер в своей «Символике». Иные относятся к этому способу рассмотрения враждебно и с осуждением: нужно, дескать, исследовать мифы исторически, так как неисторично, когда в миф вкладывают или из него извлекают философу, о которой древние и не думали. Это, с одной стороны, совершенно правильно, ибо это — способ рассмотрения лишь Крейцера и занимавшихся этим александрийцев. В своей сознательной мысли древние не имели в виду такой философы, но этого никто и не утверждает; нелепо, однако, возражение, что такое содержание не заключается в мифах *implicite*. В качестве продуктов разума (но не мыслящего разума), религии народов и их мифологии, какими бы простыми и даже неуклюжими они ни казались, несомненно, содержат в себе, подобно подлинным произведениям искус-

ства, мысли, всеобщие определения, истину, ибо в основании их лежит инстинкт разумности. С этим находится в связи то обстоятельство, что, когда мифологическое содержание переходит в чувственный способ рассмотрения, к нему примешивается кое-какой случайный внешний материал, ибо чувственному воплощению понятия всегда свойственна некая неадекватность, так как почва фантазии не может выразить идею истинным образом. Этот чувственный образ, который порождается исторически или естественно, должен быть определен со многих сторон; и эта внешняя определенность должна более или менее носить характер несоответствия идее. Может также быть, что в этом объяснении содержится много заблуждений, в особенности, когда оно пускается в подробности: многочисленные обряды, действия, сосуды, одежды, жертвы и т. д. могут, правда, содержать в себе символически нечто, аналогичное идее; такая связь, однако, является очень отдаленной, и при этом должно иметь место много случайного. Но важно признать, что в них есть разум, и такое понимание мифологии представляет собою необходимый способ рассмотрения.

Но из нашей истории философии мифология должна быть исключена. Оправданием этого исключения является то соображение, что в философии нас интересуют не философомы вообще, не мысли, содержащиеся лишь *implicite* в каком-нибудь сообщении, а мысли, которые обнаружились, и лишь постольку, поскольку они обнаружились, поскольку такое содержание религии осознано в форме мысли; это-то и есть, именно, то указанное нами выше громадное различие между задатками и тем, что действительно осуществилось; философомы, содержащиеся *implicite* в религии, нас, следовательно, не касаются; они должны выступать как мысли, чтобы интересоваться нас, ибо лишь мысль есть абсолютная форма идеи.

Во многих мифах дается, правда, вместе с образами также и их значение, или образы во всяком случае легко вызывают в уме их значение. Древние персы поклонялись солнцу или вообще огню как высшему существу; первоосновой в персидской религии является Зерване Акерене, неограниченное время, вечность. Это простое бесконечное существо обладает, согласно Диогену Лаэртцию (I, 8), «двумя началами, Ормуздом (*Ὀρμῶδης*) и Ариманом (*Ἀρεμᾶνιος*), властителями добра и зла». Плутарх в своем произведении об Изиде и Озирисе (т. II., р. 369, ed. Xyl.) говорит: «Не одно существо поддерживает целое и управляет им, а доброе смешано со злым, и вообще природа

не создает ничего чистого и простого; итак, здесь не один берет из двух сосудов питье и подает его нам, подобно угощающему хозяину, смешивая их вместе, а два противоположных враждебных начала, из которых одно направляется вправо, а другое в противоположную сторону, движут неодинаковым образом, если не всей вселенной, то, по крайней мере, нашей землей. Зороастр превосходно изобразил это таким образом, что одно начало (Ормузд) есть свет, а другое (Ариман) — тьма; их серединой (*μέσος δὲ ἀρσίου*) является Митра, и поэтому персы называют его посредником (*μεσίτης*). Митра есть также субстанция, всеобщая сущность, солнце, возведенное в целостность. Он не посредничает между Ормуздом и Ариманом, как бы для установления мира, с тем, чтобы оба продолжали существовать; он не причастен добру и злу, как жалкая середина, а стоит на стороне Ормузда и воюет вместе с ним против злого начала. Аримана иногда называют первородным сыном света, но лишь Ормузд остался в свете. При сотворении видимого мира Ормузд поставил на земле, в своем необъятном царстве, твердь небесного свода, которая наверху еще повсюду окружена первым изначальным светом. Посредине земли находится высокая гора Альборди, поднимающаяся до изначального света. Ормуздово царство света находится над твердью небесной и на горе Альборди, и оно находилось также на земле до третьего периода. После этого Ариман, чье царство ночи находилось лишь под землей, вторгся в Ормуздов мир тел и стал царствовать вместе с ним. С тех пор пространство между небом и землей разделено пополам на свет и тьму. Раньше Ариман обладал только царством ночи, точно так же, как Ормузд лишь светлым царством духов; теперь же, после своего вторжения, Ариман противопоставил светлomu земному творению ночное земное творение. С тех пор противостоят друг другу два мира тел, мир чистый и добрый нечистому и злomu; эта противоположность проходит через всю природу. На Альборди Ормузд создал Митру, чтобы он был посредником на земле; целью сотворения мира тел является не что иное, как возвращение посредством него тел, отпавших от своего творца; он должен сделать их снова добрыми и посредством этого заставить зло навеки исчезнуть. Мир тел есть плацдарм борьбы между добром и злом, но борьба между светом и тьмой не есть абсолютно неразрешимая внутренняя противоположность, а является преходящей, и Ормузд — начало света — победит в этой борьбе.

Я замечу относительно этого мифа, что если мы будем рассматри-

вать в этих представлениях те моменты, которые имеют более близкую связь с философией, то нам в этом отношении могут быть интересны лишь общие черты дуализма, вместе с которым необходимо полагается понятие, ибо последнее есть, именно, непосредственно в себе противоположность самого себя, в другом же — единство самого себя с собою; оно есть простая сущность, абсолютная противоположность которой выступает как противоположность между сущностью и ее снятием. Так как из этих двух начал лишь начало света есть сущность, а начало тьмы ничтожно, то начало света совпадает с самим Митрой, который раньше был назван высшим существом. Противоположность совлекла с себя в этом мифе видимость случайности, но духовное начало не отделено в этом мифе от физического, так как добро и зло обозначаются здесь, вместе с тем, как свет и тьма. Мы видим здесь, следовательно, отрыв мысли от действительности и вместе с тем это — не такой отрыв, который может иметь место лишь в религии; в последней само сверхчувственное снова представляют себе чувственно, без понятия, рассеянно; здесь же все чувственно-рассеянное сконцентрировано до того, что стало простой противоположностью, и движение тоже представлено просто. Эти определения гораздо ближе к мысли, они — не только образы. Но и такие мифы не касаются философии; в них первой, перевешивающей является не мысль, а форма мифа. Во всех религиях мы находим это колебание между образом и мыслью, и такая смесь лежит еще вне философии.

Так же обстояло дело у финикийцев в Космогонии Санхуниатона. Эти фрагменты, находящиеся у Евсевия (Praep. Evang., I, 10), взяты из греческого перевода Санхуниатона, сделанного с финикийского языка грамматиком Филоном Библосским. Филон жил при Веспасиане и приписывает Санхуниатону глубокую древность. В этом отрывке мы читаем: «Началами вещей являются хаос, в котором элементы существовали неразвито и смешанно, и дух воздуха. Последний оплодотворил хаос и породил с ним илстое вещество, тину (*ἰλύν*), содержащее в себе живые силы и семена животных. Благодаря смешению ила с материей хаоса и возникшему отсюда брожению элементы отделились друг от друга. Огненные части поднялись ввысь и образовали звезды. Благодаря влиянию последних на воздух были порождены облака. Земля сделалась плодородной. Из смешения воды с землею, перешедшего, благодаря илу, в гниение, возникли животные; они были несовершенны и лишены ощущений. Эти животные породили, в свою очередь, других животных, которые были более совершенны

и одарены чувствами. Грохотание грома во время грозы пробудило к жизни первых животных, дремавших в своих семенных покровых».¹

Халдейские отрывки Берозия собраны Скалигером из сочинений Иосифа Флавия, Синцелла и Евсевия под названием *Berosi Chaldaica* и помещены им в качестве приложения к его книге «*De emendatione temporum*»; они имеются полностью в «Греческой библиотеке» Фабриция (t. XIV, p. 175 — 211). Берозий жил во время Александра Македонского, был жрецом Бела и черпал из архивов вавилонских храмов. Он говорит: «Первоначальным богом является Бел, а первоначальной богиней Оморока (Море); но на-ряду с ними существовали еще и другие боги. Бел разрезал посредине Омороку, чтобы сделать из ее частей небо и землю. Затем он отрезал голову самому себе, и из капель его божественной крови возник человеческий род. После сотворения человека Бел прогнал тьму, отделил друг от друга небо и землю и придал миру более естественную форму. Так как отдельные области земли казались ему еще недостаточно населенными, то он заставил другого бога совершить над самим собою насилие, и из его крови было порождено еще больше людей и других животных пород. Люди жили вначале дико и некультурно, пока чудовище» (Берозий называет это чудовище Оаннесом) «не объединило их в одно государство, не обучило их искусствам и наукам и вообще не воспитало их к человечности. Для этой цели чудовище выходило из моря при восходе солнца, а при заходе скрывалось снова под волнами».

Во-вторых мифология может также притязать на признание ее некоторого рода философствованием. Существовали философы, пользовавшиеся *мифологической формой*, чтобы сделать свои философемы более доступными фантазии, так что содержанием мифа служила у них мысль. Но в древних мифах миф не есть лишь покров; в них дело не обстоит так, что сначала была мысль и ее только прикрыли формой мифа. В нашем рефлектирующем способе мышления это может случиться, но первоначальная поэзия не исходила из разделения прозы и поэзии. Когда философы пользовались мифами, то большей частью это происходило так, что сначала им приходила в голову мысль, а затем они искали соответствующего ей образа; так, например, у Платона мы встречаем много прекрасных мифов. Другие философы тоже создавали мифы; так, например, поступает Якоби, фило-

¹ *Sanchuniathonis Fragm.*, ed. Rich. Cumberland. London 1720, 8; персведено на немецкий язык И. П. Касселем. Магдеб. 1785, 8, стр. 1—4.

софствующий в рамках христианской религии и высказывающий таким образом самые спекулятивные мысли. Но эта форма не подходяща для философии; мысль, имеющая самое себя своим предметом, должна подняться также до своей формы, до формы мысли. Платона часто высоко ценят за его мифы; они, якобы, показывают, что он был гениальнее других философов. Обыкновенно полагают, что мифы Платона лучше абстрактного способа изложения, и, несомненно, нужно признать, что изложение Платона прекрасно. Но если ближе присмотреться, то мы увидим, что эта форма изложения обнаруживает частью бессилие, неспособность выражаться в форме чистой мысли, частью же Платон употребляет форму мифа только в введении; там же, где дело идет о главной сути, он выражается иначе; в «Пармениде». например, выражены простые определения мысли без всяких образов. Для вне стоящих эти мифы, разумеется, приносят пользу, так как в них Платон спускается со спекулятивных высот, чтобы дать более доступное представление; но ценность Платона заключается не в мифах. Если мысль уже настолько окрепла, что может давать себе существование в самой себе, в своей стихии, то миф представляет собою тогда излишнее украшение, не приносящее пользу философии. Часто читатели хватаются лишь за эти мифы. Аристотеля, например, часто понимали ошибочно потому, что он кое-где вставляет сравнения; сравнение не может вполне соответствовать мысли, оно всегда содержит в себе еще кое-что. Неумение представить мысль как мысль обнаруживается в том, что прибегают к вспомогательному средству, — выражают ее в чувственной форме. Миф не имеет также своей целью скрыть мысль; цель мифа, скорее, заключается в лучшем выражении мысли, в ее раскрытии. Этот способ выражения, символ, разумеется, несовершенен; кто скрывает мысль в символе, тот ею еще не обладает, ибо мысль есть самооткровение, и миф, следовательно, не является адекватной средой для мысли. Аристотель (*Metaphys.*, III, 4) говорит: «о тех, которые философствуют мифически, не стоит серьезно разговаривать»; миф не представляет собою той формы, в которой можно излагать мысль, он является лишь второстепенным способом изложения.

К мифу примыкает в этом отношении другой родственный способ изложения всеобщего содержания: изложение посредством *чисел, линий, геометрических фигур*; они образны, но не конкретно образны, подобно мифам. Так, например, можно сказать: вечность есть круг, змея, кусающая свой собственный хвост; это — лишь образ, но дух не нуждается в таком символе. Существуют народы, придерживающиеся

этого способа изложения, но с такими формами далеко не уйдешь. Можно, правда, выражать в этой форме абстрактнейшие определения, но если пожелаем двинуться дальше, получится путаница. Подобно тому, как у масонов существуют символы, слышущие глубокой мудростью, — они глубоки, как называют глубоким колодезь, дна которого мы не можем видеть, — так человеку представляется глубоким то, что сокрыто; ему кажется, что там скрывается нечто глубокое. Но если оно сокрыто, то может случиться, что там ничего и нет, как, например, у масонов, у которых в том, что у них совершенно скрыто (как для посторонних, так и для многих, находящихся внутри), нет ничего замечательного в области наук и знаний и тем менее в области философии. Природа мысли состоит, наоборот, в самопроявлении; такова ее природа; ее сущность состоит в том, чтобы быть ясной: *проявление* не есть как бы состояние, которое может быть и может не быть, так что мысль, если она и не будет проявлена, еще останется мыслью, но проявление и есть само ее бытие. Числа, как мы это увидим при рассмотрении учения пифагорейцев, представляют собою неподходящую среду для постижения мысли; так, например, неподходящими являются у Пифагора *μονάς*, *δυάς*, *τριάς* как единство, различие и единство единства и различия. В тройке, несомненно, сочетаются первые два числа посредством сложения; но такая связь есть самая дурная форма единства. Число три выступает в религии более глубоким образом как триединство, а в философии — как понятие; *счисление* же есть дурная манера. Таким же предрассудком является представление, будто бы пространственные конфигурации способны служить выражением абсолютного. Говорят также о философии китайцев, Фу-си, в которой мысль излагается посредством чисел. Однако китайцы объясняли свои символы, выявляя, следовательно, определение. Всеобщие простые абстракции предносились уму всех народов, достигших некоторой духовной культуры.

В заключение мы должны еще заметить, что религия как таковая, а не только представленная в форме искусства и в частности в форме поэзии, содержит в себе *действительные мысли*. У поэтов, искусство которых имеет своим элементом язык, мы находим всегда глубокие, всеобщие мысли о существенном. В особенности в индусской религии такие мысли определенно высказываются, но и у индусов все перемешано. Говорят поэтому, что у таких народов была и философия в собственном смысле; но наиболее интересные всеобщие мысли в индусских книгах ограничиваются абстрактнейшим представлением о воз-

никновении и исчезновении, о круговороте в этом процессе. Известен, например, образ Феникса; он к нам пришел с Востока. Так, например, мы находим у древних мысли о жизни и смерти, о переходе бытия в небытие; из жизни рождается смерть, а из смерти жизнь; в бытии, в положительном, уже содержится отрицательное. Отрицательное точно так же уже само содержит в себе положительное; всякое изменение, всякий жизненный процесс состоит в этом. Но такие мысли встречаются лишь случайно, и мы их не должны поэтому принимать за настоящие философы. Философия имеется лишь там, где мысль, как таковая, делается абсолютной основой и корнем всего остального, а в изложениях, подобных индусским, этого нет.

Философия не мыслит о предмете, который лежит в основании в качестве субстрата, еще до того, как она его мыслит; самим ее содержанием уже служит мысль, та всеобщая мысль, которая непременно должна быть чем-то невыводимым, первоначальным; иначе говоря, абсолютное в философии должно существовать как мысль. В греческой религии мы находим определенную мысль: «вечная необходимость»; это — абсолютное, совершенно всеобщее отношение. Но эта мысль имеет наряду с собою еще субъекты, она выражает лишь отношение; необходимость не слывет наиболее истинным, всеобъемлющим бытием. Мы, следовательно, не должны рассматривать и этого способа рассуждения. Мы могли бы, таким образом, говорить о философии Еврипида, Шпиллера, Гете. Но все подобные мысли или общие способы представления о наиболее истинном, о назначении человека, о моральном и т. д. частью высказаны лишь мимоходом, частью же они не получили своеобразной формы мысли, в которой высказанное таким образом представляет собою последнюю сущность абсолютного.

7. ЯВНЫЕ ФИЛОСОФЕМЫ В РЕЛИГИИ.

Наконец, нас не касается также и *философия*, которую мы находим в той или другой религии. Не только в индусской религии, но и у отцов церкви и схоластиков мы находим глубокие спекулятивные мысли о природе бога. В истории догматики важно и интересно знакомиться с такими мыслями, но в историю философии они не входят. Схоластиков, однако, мы должны больше принимать во внимание, чем отцов церкви. Последние были, правда, крупными философами, которым христианство очень многим обязано своим развитием; но их спекулятивные мысли принадлежат частью другим системам философии

и постольку должны быть рассмотрены отдельно, например в связи с платоновской философией, частью же они имеют своим источником спекулятивное содержание самой религии, которое в качестве церковного учения лежит в ее основании как уже само по себе истинное и принадлежит прежде всего области веры. Эти мысли основываются, следовательно, на некоторой предпосылке, а не на мысли; они представляют собою не столько философию в собственном смысле, т. е. мысль, опирающуюся на самое себя, сколько представление, которое уже заранее твердо установлено и которым пользуются для подкрепления веры, причем безразлично, пользуются ли им для опровержения других представлений и философем или для философской защиты собственного религиозного учения против них. Мысль, таким образом, не познает себя в них последним, абсолютной вершиной содержания, изнутри определяющей себя мыслью. Если поэтому отцы церкви и мыслили очень спекулятивно в пределах церковных учений, так как содержание христианской религии может быть понято лишь спекулятивно, то все же последним оправданием этого содержания было не мышление как таковое, а учение церкви. Здесь философское учение заключено в твердо-установленный догмат, а не выступает как свободно исходящее из себя мышление. Точно так же и у схоластиков мысль не конструируется из себя, а связана с предпосылками; и, опираясь на них, она, правда, уже больше основывается на себе, но вместе с тем никогда не противоречит учению церкви. Мышление и это учение должны были согласоваться друг с другом и, действительно, согласовались, так как мышление должно было доказать само из себя то, что церковью уже было признано истинным.

с. Отделение философского знания от популярной философии.

Из двух родственных философии сфер, как мы установили выше, одна, частные науки, не может, с нашей точки зрения, быть причисленной к философии, так как она обладает тем недостатком, что, как самостоятельное введение и самостоятельное мышление, погруженное в конечный материал, как стремление к познанию конечного, она имеет общим с философией не содержание, а лишь формальный субъективный момент; вторая сфера, религия, страдает тем недостатком, что имеет общим с философией лишь содержание, объективный момент, самостоятельное же мышление не является ее существенным моментом, и предмет представляется в ней в образной форме;

иначе говоря, он историчен. Философия требует единства и взаимопроникновения этих двух сторон; она соединяет в себе два момента человеческой жизни: праздник жизни, когда человек смиренно отказывается от себя самого, и будни, когда человек стоит на своих ногах, является хозяином и действует согласно своим интересам. Есть нечто третье, как будто соединяющее в себе оба момента; это — *популярная философия*. Она занимается всеобщими предметами, философствует о боге и мире, а мышление, кроме того, деятельно познает в ней эти предметы. Но и эту философию мы должны оставить в стороне. К ней мы должны причислить произведения Цицерона; они содержат в себе философствование, имеющее свое законное место и высказывающее много превосходного. Цицерон обладал многообразным жизненным и душевным опытом и почерпнул из него истину, познав на опыте, как все совершается в мире; с тонким умом он высказывается о величайших делах человека и поэтому останется очень любимым писателем. Можно, с другой стороны, включить в эту категорию фантазеров-мистиков. Они высказывают свое глубокое благочестие, приобрели многообразный опыт в высших областях: они умеют выразить возвышеннейшее содержание, и их изложение может быть очень привлекательным; так, например, мы находим в произведениях Паскаля и в особенности в его «Pensées» глубочайшие взгляды.

Но эта философия страдает еще тем недостатком, что последнее, на что она ссылается (как, например, в новейшее время), является чем-то врожденным человеку; на такие утверждения Цицерон очень щедр. Теперь говорят о нравственном инстинкте, но называют этот инстинкт *чувством*; так, например, религия зиждется, якобы, не на объективном основании, а на религиозном *чувстве*, так как ее последним основанием является непосредственное сознание человеком бога. Цицерон часто употребляет выражение *consensus gentium*; эта ссылка более или менее опускается в новейшее время, так как субъект не должен основываться ни на чем другом, кроме как на себе. Прежде всего прибегают к чувству, и уже затем приходит рассуждение, основанное на доводах, но последние сами могут апеллировать лишь к непосредственному. Здесь, правда, требуют самостоятельного мышления, и содержание тоже черпается из самости, но мы должны исключить из философии также и этот способ философствования, ибо источник, из которого черпается содержание, того же рода, как в первых двух сферах. В конечных науках источником является природа, в религии — дух. Но этот последний источник есть авторитет,

содержание дано, и благоговейное настроенне упраздняет этот внешний характер лишь на один момент. В популярной философии источником является сердце, влечения, задатки, наше природное бытие, мое чувство права, бог; содержание имеется лишь в природной форме. В чувстве я, правда, имею все, но ведь в мифологии тоже имеется всякое содержание; в обоих, однако, оно имеется не в истинной форме. В законах, в учении религии это содержание все же осознается более определенным образом, между тем как в чувстве к содержанию всегда приписывается субъективный произвол.

3. Начало философии и ее истории.

Мы определили понятие философии как мысль, которая в качестве всеобщего содержания есть все сущее. История философии, значит, покажет нам, как эти определения выступают в этом содержании последовательно друг за другом. Пока же мы ставим лишь вопрос, где начинается философия и ее история.

а. Свобода мышления как условие появления философии.

Общим ответом на этот вопрос является, согласно вышесказанному, следующее: философия начинается там, где всеобщее понимается как всеобъемлющее сущее, или, иначе говоря, там, где сущее постигается всеобщим образом, где выступает мышление мышления. Где же это произошло? Где это началось? В этом состоит историческая сторона вопроса. Мышление должно существовать для себя, получить существование в своей свободе, оторваться от природного и выйти из созерцательной погруженности; она должна, как свободная, войти в себя и таким образом достигнуть сознания свободы. Началом философии в собственном смысле мы должны признать тот момент, когда абсолютное уже больше не существует как представление и когда свободная мысль не только мыслит абсолютное, но и постигает его идею, т. е. когда мысль постигает бытие (которое может быть также и самой мыслью), познаваемое ею как сущность вещей, как абсолютную целостность и как имманентную сущность всего на свете, — постигаемое ею, следовательно, как мысль, хотя бы оно и выступало как внешнее бытие. Таким образом, простое нечувственное существо, которое иудеи мыслили как бога (ибо всякая религия есть мышление), не есть предмет философии; предметом философии является, например, положение: «сущность, или первоначало, вещей есть вода, огонь, мысль».

Это всеобщее определение, мышление, полагающее само себя, есть абстрактная определенность: оно есть начало философии, но это начало есть вместе с тем нечто историческое, конкретный образ народа, принцип которого составляет то, о чем мы уже говорили выше. Если мы говорили, что для появления философии необходимо сознание свободы, то этот принцип должен лежать в основании характера народа, у которого философия получила начало. Народ, обладающий этим сознанием свободы, основывает свое существование на этом принципе, так как законодательство и все состояние народа имеет свое основание лишь в попятии, которое дух составляет о себе, в категориях, которыми он обладает. С практической стороны с этим связан расцвет *действительной политической* свободы; последняя появляется лишь там, где самостоятельный индивидуум, как индивидуум, знает себя всеобщим и существенным, где он обладает бесконечной ценностью, или, иначе говоря, там, где субъект достиг сознания личности и, следовательно, хочет без дальнейшего быть признанным самим по себе. Свободная философская мысль находится непосредственно в следующей связи с практической свободой: как первая есть мышление абсолютного, всеобщего и существенного предмета, так и вторая, мысля себя, сообщает себе определение всеобщего. Мыслить означает вообще облечь нечто в форму всеобщности, так что мысль, во-первых, делает своим предметом всеобщее или, иначе выражаясь, определяет предметное, единичность вещей природы, находящихся в чувственном сознании, как всеобщее, как объективную мысль; и, во-вторых, нужно, чтобы, познавая и зная теперь это объективное и бесконечное всеобщее, я вместе с тем сам оставался и продолжал стоять по отношению к нему на точке зрения предметности.

Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй. Так как дух, если он хочет философствовать, должен расстаться со своим естественным волеием и погруженностью в материю, то он еще не может этого сделать в том образе, с которого мировой дух начинает и который предшествует ступени этого разделения. Эта ступень единства духа с природой, которая, в качестве непосредственной, не представляет собою истинного и совершенного состояния, есть вообще сущность Востока; философия поэтому начинается лишь в греческом мире.

в. Исключение Востока и его философии.

Об этом первом образе надо дать некоторые разъяснения. Так как дух, как сознающий и волящий, является в нем лишь вождедеющим, то самосознание находится еще на своей первой ступени, на которой круг его представлений и хотений конечен. Так как здесь интеллект конечен, то его цели еще не являются сами по себе всеобщими; если же, напротив, народ хочет нравственного, если он обладает правовыми законами, то в основании его хотения лежит характер всеобщности. Последняя предполагает, что дух окреп, благодаря чему он начинает быть свободным, ибо всеобщее хотение, как отношение мысли к мысли и к всеобщему, содержит в себе мышление, находящееся у самого себя. Если поэтому народ хочет свободы, он подчиняет свои вождедения всеобщим законам, между тем как до того предметом хотения было лишь особенное. Конечность воли составляет свойство восточных народов так как воля у них еще не постигла себя как всеобщее, ибо мысль у них еще не свободна для себя. Так, например, у них существует лишь сословие господ и сословие рабов, и в этой сфере деспотизма страх является вообще господствующей категорией. Ибо, так как воля еще не свободна от конечного, она может быть включена в него, причем последнее может быть положено отрицательно; это чувство отрицания, чувство, что чего-то нельзя выдержать, есть, именно, *страх*, а свобода, напротив, состоит в том, чтобы быть не в конечном, а в для-себя-бытии, которое не может подвергаться воздействиям извне. Религия восточных народов необходимо носит тот же характер, так как страх господень есть главный момент, дальше которого нельзя идти. «Страх господень начало премудрости», правильное, правда, положение; человек должен начать с того, чтобы знать конечные цели в отрицательном определении. Но человек должен также преодолеть страх путем отказа от конечных целей; удовлетворение же, доставляемое религией восточных народов, само связано с конечным, так как главные виды примирения суть формы природы, которые олицетворяются и служат предметом поклонения.

Восточное сознание, правда, поднимается выше природного содержания и возносится к бесконечному, но перед лицом силы, которой страшится индивидуум, оно знает себя лишь чем-то случайным. Эта зависимость может принять две формы и даже необходимо должна переходить от одной крайности к другой: конечное, существующее для сознания, может обладать формой конечного как конечного,

или стать бесконечным, которое, однако, есть лишь абстракция. Человек, живущий в страхе, и человек, властвующий над людьми посредством страха, пахотятся оба на одной и той же ступени; они разнятся между собою лишь тем, что один обладает большей энергией воли, которая может дойти до того, чтобы пожертвовать всем конечным для особенной цели. Деспот исполняет свои капризы, и эти капризы бывают иногда и хорошие, но он их исполняет не как закон, а как свой произвол; от пассивности воли, рабства, совершается в практической жизни переход к энергии воли, которая, однако, тоже есть лишь произвол. Точно так же мы находим и в религии, что погруженность в глубочайшую чувственность признается служением богу, а затем мы встречаем также у восточных народов бегство в пустую абстракцию как в бесконечное; это встречается преимущественно у индусов, которые истязают себя и углубляются в состояние наиглубочайшей абстракции; так, например, индусы смотрят в продолжение десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они, таким образом, живут без всякого духовного содержания, кроме как знания абстракции; содержание этого знания есть, таким образом, нечто совершенно конечное. Это, следовательно, не почва для свободы.

Дух, правда, зарождается на Востоке, но дело там еще обстоит так, что субъект не существует как личность, а пребывает в объективно-субстанциальном (которое представляют себе частью сверхчувственным, частью же и более материальным) и выступает как отрицательное и преходящее. На Востоке представляют себе высочайшее состояние, которого может достигнуть индивидуальность, а именно вечное блаженство, как *погруженность* в субстанцию, как исчезновение сознания и, значит, также и исчезновение различия между субстанцией и индивидуальностью, — представляют себе, следовательно, как уничтожение; здесь поэтому имеет место бездуховное отношение, так как высочайшим состоянием является здесь отсутствие сознания. Поскольку же человек не достиг этого блаженства, а является отдельно существующим индивидуумом, отличным от всеобщей субстанции, постольку он — вне единства, не имеет никакой ценности и в качестве случайного и бесправного есть лишь конечное; он оказывается, таким образом, определяемым природой, например, в *кастах*. Воля здесь — не субстанциальная воля, она есть произвол, предоставленный внешней и внутренней случайности, так как лишь субстанция есть утвердительное. Тем самым здесь не исключены, правда, благородство

души, величие, возвышенность характера, но они существуют лишь как определения природы, или произвол, а не в объективных определениях нравственности и законности, которые все должны уважать, которые для всех имеют силу и в чем именно поэтому все пользуются признанием. Восточный субъект обладает, таким образом, преимуществом независимости, потому что на Востоке нет ничего твердого; сколь неопределенна субстанция восточных людей, столь же неопределенным, свободным и независимым может быть также и их характер. То, что для нас представляет собою право и нравственность, существует также и там в государстве, но оно носит там субстанциальный, природный, патриархальный характер, а не характер субъективной свободы. Не существует совести, не существует морали, все есть лишь порядок природы, который позволяет существовать наряду с самым дурным также и величайшему благородству.

Следствием этого является то, что здесь философское познание не может иметь места. Такое познание носит характер знания субстанции, абсолютно всеобщего, которое, хотя я его мыслю и развиваю, все же остается по отношению ко мне самостоятельно существующим предметом и которое, хотя оно признается мною субстанциальным, все же, поскольку я его мыслю, есть мое, в котором я вместе с тем обладаю своим определением, т. е. утвердительно сохранен. Таким образом, мои мысли суть не только субъективные определения, не только, следовательно, *мнения*; но в такой же мере, в какой они суть мои мысли, они суть также мысли об объективном или, иначе говоря, субстанциальные мысли. Восточную мысль следует, таким образом, исключить из истории философии, но я все же сделаю о ней несколько замечаний. Раньше я совершенно обходил ее молчанием,¹ ибо лишь с недавнего времени мы получили возможность судить о ней. В былые времена очень превозносили индусскую мудрость, не зная, в чем она состоит; лишь теперь мы это знаем, и она, естественно, оказалась соответствующей общему характеру Востока.

с. Начало философии в Греции.

Философия в собственном смысле начинается на Западе. Лишь на Западе восходит эта свобода самосознания; природное сознание исчезает внутри себя, и тем самым дух погружается в себя.

¹ Именно, в лекциях, предшествовавших тем, которые были прочтаны в зимнем семестре 1825 — 1826 года.

В блеске Востока индивидуум только исчезает; лишь на Западе свет превращается в молнию мысли, ударяющую в самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир. Блаженство Запада поэтому тем определеннее, что субъект как таковой в нем сохраняется и продолжает существовать в субстанциальном; ибо единичный дух постигает свое бытие как всеобщее, а всеобщность есть именно это отношение к себе. Это бытие у себя, этот характер личности и бесконечности «я» составляет бытие духа. Таков он *есть*, и он не может быть другим. Что народ знает себя свободным и существует лишь как всеобщее, это-то и составляет его бытие, принцип всей его нравственной и всякой другой жизни. Мы знаем, например, наше существенное бытие лишь таковым, что личная свобода есть основное его условие, и мы, следовательно, не можем быть рабами; если голый произвол государя был бы законом и он хотел бы ввести рабство, то у нас было бы сознание, что это не осуществится. Быть сонливыми, жить, быть чиновниками, это не есть наше существенное бытие; но не быть рабами, в этом как раз и состоит наше существенное бытие; это получило значение естественного бытия. Таким образом, мы на Западе находимся на почве подлинной философии.

Так как в своих побуждениях я зависю от другого, вкладываю свое бытие в некую особенность, то я, каков я существую, не адекватен себе, ибо я есмь «я», совершенно всеобщее, но находящееся в плену страсти. Это — произвол, или формальная свобода, имеющая своим содержанием побуждение. Цель истинной воли благое, правое, — то, в чем я свободен, представляю собою всеобщее, и другие суть тоже свободны, суть тоже «я», равны мне; следовательно то, в чем полагается отношение свободного к свободному, и, значит, существенные законы, определение всеобщей воли, правопорядок, — эту свободу мы находим впервые только у греческого народа. Поэтому здесь начинается философия.

В Греции мы видим расцвет действительной свободы, но свободы, существующей вместе с тем в определенной форме и к тому же ограниченной, так как еще существовали рабы, и государства были основаны на рабстве. Свободу на Востоке, в Греции, в германском мире мы можем пока поверхностно определить в следующих абстракциях: на Востоке лишь один свободен, свободен лишь деспот; в Греции некоторые свободны; в германской жизни имеет силу положение, что все свободны, т. е. что человек свободен в качестве человека. Но так как на Востоке один тоже не может быть свободен, ибо его свобода

предполагает, что другие тоже противостоят ему как свободные, то там имеет место лишь вождение, произвол, формальная свобода. Так как в Греции имеется частное суждение, то афинянин, спарта-нец, правда, является свободным, но несвободны мессенцы и илоты. Мы должны понять, в чем заключается основание того, что только «некоторые свободны»; этим определяются особенные видоизменения греческого воззрения, которое мы должны рассмотреть в его отношении к истории философии. Рассмотрение нами этих различий означает не что иное, как переход к разделению истории философии на периоды.

С. ДЕЛЕНИЕ НА ПЕРИОДЫ, ИСТОЧНИКИ, СПОСОБ РАССМОТРЕНИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.

1. Разделение истории философии на периоды.

Так как мы ведем исследование научно, то само это деление на периоды должно оказаться необходимым. В общем мы, собственно говоря, должны различать две эпохи истории философии, делить ее на греческую философию и германскую, подобно тому как мы делим искусство на античное и современное. Германская философия есть философия внутри христианства, поскольку германские народы восприняли последнее. Все христианско-европейские народы, поскольку они входят в мир науки, обладают германской культурой, ибо Италия, Испания, Франция, Англия и т. п. получили новый вид благодаря германским народам. Греческая культура продолжается также и в римском мире, и, таким образом, мы должны говорить о философии на почве римского мира; но римляне не создали своей особой философии, точно так же, как у них не было своих особых поэтов. Они лишь воспринимали и подражали другим, хотя это подражание часто и было очень остроумным; даже их религия произошла из греческой религии, и ее своеобразные черты не делают ее более близкой к философии и искусству, а делают ее менее философичной и менее художественной.

Мы должны теперь указать более точные определения этих двух главных, противоположных друг другу типов философии. Греческий мир развил мысль, доводя ее до *идеи*, христианско-германский мир понимал, напротив, мысль как *дух*; идея и дух, вот в чем, следовательно, состоит различие. Точнее, ход этой эволюции был таков. Так как еще не определенное и непосредственное, всеобщее, бог, бытие,

объективная мысль, *ревниво* не допускающая ничего на-ряду с собою, есть субстанциальная основа всякой философии, основа неизменяющаяся и лишь глубже идущая в себя, проявляющаяся и осознающая себя посредством этого развития определений, то мы можем обозначить особенный характер развития в *первом* периоде философии как наивное выведение определений, фигураций, абстрактных качеств из простого основания, которое в себе уже содержит все.

Второй ступенью на этой всеобщей основе является объединение этих выявленных таким образом определений в идеальное конкретное единство в форме субъективности. Определения, выведенные на первой ступени развития, были именно, в качестве непосредственных, еще абстракциями; теперь же абсолютное должно быть понимаемо как само себя бесконечно определяющее всеобщее, как деятельная мысль, а не как всеобщее в данной определенности. Таким образом, оно положено как целостность определений, как конкретная единичность. Анаксагор с его *νοῦς*; и еще больше Сократ кладут начало, таким образом, субъективной целостности, в которой мышление уловляет себя и мыслящая деятельность является основой.

На *третьей* ступени эта сначала абстрактная целостность, реализуясь посредством деятельной, определяющей, отличающей мысли, полагает себя в своих различных определениях, которые в качестве идеализованных принадлежат ей. Так как эти определения содержатся в единстве нераздельными и, следовательно, каждое содержащееся в этом единстве определение есть также и другое, то эти противоположные моменты сами возводятся в целостность. Совершенно всеобщими формами противоположности являются всеобщее и единичное или, в другой форме, мышление как таковое и внешняя реальность, ощущение, восприятие. Понятие есть единство всеобщего и особенного; так как оба сами полагаются как конкретные внутри себя, то всеобщее есть в самом себе единство всеобщности и особенности, и то же самое верно относительно особенности. Единство положено, таким образом, в обеих формах, и абстрактные моменты могут быть реализованы лишь через само это единство. Здесь, таким образом, получилось следующее: каждое из этих различий возводится в целостную систему; эти системы выступают друг против друга как стоическая и эпикурейская философия. Совершенно конкретным всеобщим теперь является *дух*, свершенно конкретным единичным — природа. В стоицизме чистое мышление развивается в целостность; если мы сделаем целостностью другую сторону, противостоящую

духу, природное бытие, ощущение, то мы получим эпикуреизм. Каждое определение развито в мыслительную целостность, и, согласно наивному методу, господствующему в этой сфере, эти принципы представляются существующими сами по себе, самостоятельно, как две системы философии, приходящие в столкновение друг с другом. *В себе* эти принципы тождественны, но они относятся друг к другу как противоположные, и идея, как знаемая идея, также выступает в односторонней определенности.

Высшей ступенью является затем соединение этих различий. Это соединение может произойти посредством уничтожения, в скептицизме; но высшим соединением является утвердительное соединение, идея в связи с понятием. Если понятие есть, таким образом, всеобщее, определяющееся далее внутри себя, но все же остающееся при этом в своем единстве, в идеальности и прозрачности своих не становящихся самостоятельными определений; если дальнейшей ступенью является, напротив, реальность понятия, в которой сами различия делаются целостными, то *четвертой* ступенью является объединение идей, в котором стираются все эти различия, как целостности, и все же вместе с тем остаются в едином конкретном единстве понятия. Это объединение происходит сначала наивно, так как сам идеал понимается как существующий лишь в элементе всеобщности.

До этой идеи дошел греческий мир и развил, таким образом, идеальный интеллектуальный мир, а этот последний шаг сделала александрийская философия, которая завершила греческую философию и, таким образом, достигла своего назначения. Если описать этот процесс образно, то А) мышление а) вообще абстрактно, подобно всеобщему или абсолютному пространству, под которым ведь часто понимают также и пустое пространство; б) затем появляются простейшие пространственные определения, где мы начинаем с точки, чтобы перейти к линии и к углу; третьим является их соединение в треугольник, который, хотя и конкретен, все же не выходит за пределы этого абстрактного элемента плоскости и, следовательно, есть лишь первая, еще формальная целостность, ограничение; оно соответствует Анаксагоровскому *νοῦς*. В) Дальнейшей ступенью является то, что каждая из замыкающих линий треугольника делается плоскостью, так что каждая из них развивается в целостный треугольник, сама становится той целой фигурой, составной частью которой она была раньше; это — такая реализация в сторонах целого, какую мы видим в скептицизме или в стоицизме. С) Последней ста

дией является сочетание этих плоскостей или сторон треугольника в некое тело, в целостность; только тело есть совершенное пространственное определение, и это есть удвоение треугольника; но, поскольку лежащий в основании треугольник находится вне пирамиды, это пример неподходящий.

Заключительная стадия греческой философии в лице неоплатоников представляет собою завершенное царство мысли, блаженства, некий в себе сущий мир идеалов, который, однако, не действителен, так как целое пребывает лишь в элементе всеобщности. Этому миру еще недостает единичности как таковой, представляющей собою существенный момент понятия; для действительности требуется, чтобы в тождестве обеих сторон идеи самостоятельная целостность была положена так же, как и отрицательная целостность. Лишь посредством этого для себя сущего отрицания, которое есть абсолютная субъективность, идея впервые возводится в дух. Дух есть субъективность, т. е. знание себя; он существует как дух лишь тогда, когда знает, как целостность, то, что является его предметом, — а им является он сам, — и когда он есть для себя целостность. Т. е. два треугольника призмы, верхний и нижний, не должны быть двумя треугольниками, как бы удвоенными, а должны быть во взаимно проникающем единстве, или, иначе говоря, вместе с телом возникает различие между центром и остальной телесной периферией. Эта противоположность реальной телесности центру, как простому, теперь выступает наружу. Целостность есть объединение центра и субстанциальности, но не наивное объединение, а такое объединение, в котором субъективное знает себя субъективным в противоположность объективному и субстанциальному. Таким образом, идея есть эта целостность, и знающая себя идея существенно отлична от субстанциальности; первая полагает себя для себя, но таким образом, что она, как таковая, мыслится сама по себе, субстанциально. Субъективная идея сначала лишь формальна; но она есть реальная *возможность* субстанциального, в-себе-всеобщего, и она обладает определением самореализации и полагания себя тождественной с субстанцией. Благодаря этой субъективности и отрицательному единству, благодаря этой *абсолютной отрицательности* этот идеал не есть уже больше предмет для нас, а есть предмет сам для себя; этот принцип появился в христианском мире. В принципе нового времени субъект, таким образом, становится свободным для себя; человек становится свободным как человек, и с этим

связано представление, что так как он — дух, то он посредством заложенного в нем зачатка имеет своим бесконечным назначением стать субстанциальным. Бога мы знаем как дух, удвояющий себя для самого себя, но в равной мере снимающий это различие для того, чтобы в последнем быть для себя и у себя. Дело мира состоит вообще в том, чтобы примириться с духом, познать себя в нем; это — дело германского мира. Начало этого дела имеется в религии, представляющей собою созерцание этого принципа, как действительного наличного бытия, и веру в этот принцип прежде, чем достигается познание этого принципа. В христианской религии этот принцип содержится не только как чувство и представление; в ней предполагается, что человек, в качестве человека, предназначен к вечному блаженству, что он есть предмет божественной благодати, божественного милосердия, божественного интереса, т. е. что человек обладает абсолютно бесконечной ценностью, и ближе всего это воззрение содержится в *открытом* людям Христом догмате об единстве божественной и человеческой природы, догмате, согласно которому субъективная и объективная идеи, человек и бог, едины суть. В другой форме мы находим это воззрение в древнем рассказе о грехопадении, согласно которому змей не обманул человека, ибо бог говорит: «Вот Адам стал, как один из нас, он знает добро и зло». Для нас важно это единство субъективного принципа и субстанциальности; процесс духа состоит в том, что эта субъективная единица или это для-себя-бытие субъекта совлекает с себя свой непосредственный способ бытия и полагает себя тождественным с субстанциальным. Эта цель человека провозглашена высшим совершенством. Мы видим из этого, что религиозные представления и спекуляция не так далеки друг от друга, как это обыкновенно думают, и я привожу эти представления, чтобы мы их не стыдились, если мы их придерживаемся; если же мы сами стали выше их, то я привожу их для того, чтобы нам не было стыдно за наших предков прежних христианских времен, которые так высоко ставили эти представления.

Основой философии, развившейся в христианском мире, является, согласно этому, воззрение, что существуют две целостности, — удвоение субстанций, которое, однако, теперь таково, что эти две целостности уже не вне друг друга, а требуются лишь в их отношении друг к другу. Если раньше стоицизм и эпикуреизм, отрицательностью которых был скептицизм, выступали самостоятельно и, наконец, имела также место в себе сущая всеобщность их обоих, то теперь мы знаем

эти моменты как различные целостности, и все же они должны быть положены в своей противоположности как одно. Здесь мы имеем спекулятивную идею в собственном смысле, понятие в его определениях, каждое из которых реализовано в целостность и без остатка соотносится с другим. Перед нами, следовательно, две идеи: субъективная идея как знание и затем субстанциальная, конкретная идея; и задача современной философии состоит в развитии и совершенствовании этого принципа, дабы было достигнуто осознание его мыслью. В этой философии мы имеем определения, носящие более конкретный характер, чем определения древней философии. Эта противоположность, до которой заострились обе стороны, понятая в своем наиболее всеобщем значении, есть противоположность между мышлением и бытием, между индивидуальностью и субстанциальностью, так что в самом субъекте его свобода снова находится в круге необходимости; это — противоположность между субъектом и объектом, природой и духом, поскольку именно последний, как конечный, противоположен природе.

Греческое философствование *наивно* потому, что оно *еще не* принимает во внимание эту противоположность между бытием и мышлением, а исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие. Встречаются также ступени греческой философии, которые кажутся стоящими на той же точке зрения, что и христианские системы философии. Если, например, *софистическая, новоакадемическая и скептическая* философии вообще учат, что истина недоступна познанию, то могло бы казаться, что они совпадают с новейшими философиями субъективности в том, что все определения мысли носят *лишь* субъективный характер, причем это утверждение еще ничего не решает относительно того, соответствует ли им нечто объективное. Но здесь есть существенное различие. В древних системах философии, утверждавших, что мы знаем лишь *иллюзорный мир*, этим утверждением все и заканчивается; лишь по отношению к области практики новая академия и скептики допускали, что можно поступать справедливо, нравственно и рассудительно, делая в жизни правилом и масштабом даже видимость. Но, утверждая, что в основании лежит, таким образом, лишь видимость, они не утверждают вместе с тем, что есть также знание истинного и сущего, как это утверждают те философы нового времени, которые являются лишь субъективными идеалистами; у последних на заднем фоне имеется еще некоторое *в себе*, некоторое потустороннее, о котором можно знать не посредством мысли, не посредством

понятия. Это другое знание есть, как, например, у Якоби, *непосредственное знание, вера, созерцание*, страстное стремление к этому потустороннему. У древних философов не было такого страстного стремления, они, наоборот, чувствовали полное удовлетворение и спокойствие в той уверенности, что знание имеет своим предметом лишь видимость. Мы должны, следовательно, остерегаться смещения различных точек зрения, в противном случае мы впадем в заблуждение и, обманутые одинаковостью результатов, будем видеть в этих древних системах философии совершенно ту же определенность, которая характеризует современную субъективность. Так как при наивности древнего философствования видимость сама была всей сферой, то не существовало сомнения в том, что мы мыслим объективно.

Определенная противоположность, две стороны которой новое время существенно соотносит друг с другом в качестве целостностей, имеет также форму противоположности между разумом и верой, между собственным усмотрением и объективной истиной, которая должна быть воспринята без посредства собственного разума и даже с отодвиганием последнего на задний план и отказом от него. Эта вера может быть верою в *церковном* смысле, т. е. отвержением разума в пользу внутреннего откровения, которое называют теперь непосредственной достоверностью, или созерцанием, найденным в недрах души чувством. Противоположность между знанием, которое еще должно развиваться, и знанием, которое уже развилось внутри себя, вызывает особенный интерес. В обеих формах знания признается единство мышления, или субъективности, и истины, или объективности; только в первой форме говорится, что естественный человек знает истину, так как он непосредственно верит в нее, а во второй форме единство знания и истины, правда, признается, но вместе с тем признается в том смысле, что субъект поднимается выше непосредственного способа чувственного сознания и добывает себе истину лишь посредством мысли.

Конечной целью философии является абсолютное как дух, как всеобщее, которое, в качестве бесконечной благодати понятия, в своей реальности свободно отпускает от себя свои определения, полностью переходит в них и всецело сообщает себя им, так что они сами могут оставаться друг вне друга, безразличными друг к другу или даже могут бороться друг с другом; но это происходит так, что эти целостности суть лишь одно и тождественны — не только в себе, что представляло бы собою лишь наши рефлексии, а для себя;

определения их различия сами для себя лишь идеализованы. Если, следовательно, можно выразить исходный пункт истории философии в формуле, что бог понимается как непосредственная, еще неразвита- тая всеобщность, и если цель этой истории — постижение абсолют- ного как духа и прослеживание, с точки зрения этого постижения, двух с половиной тысячелетней работы столь медлительного мирового духа — является целью нашего времени, то это делает для нас легкой задачу перехода от одного определения к другому посредством обна- ружения недостатка первого; однако в потоке истории это трудно.

Мы имеем, таким образом, в общем две философии: греческую и германскую. В последней мы должны различать два периода: период, в котором философия выступила формально в качестве философии, и период подготовки к новому времени. Германскую философию мы можем начинать лишь с того времени, когда она выступила в свое- образной форме как философия. Между первым периодом и новым временем лежат, как средний период, то брожение новой философии, которое, с одной стороны, не выходит за пределы субстанциальной сущности и не достигает формы, а, с другой стороны, разрабатывает мысль как простую, наперед принятую истину, так что еще не настало то время, когда эта мысль снова познает себя свободным основанием и источником истины. История философии распадается поэтому на три периода: период греческой философии, период средневековой филосо- фии и период философии нового времени. Первый период определен вообще мыслью, второй распадается на противоположность между сущностью и формальной рефлексией, а в основании третьего лежит понятие. Это не нужно понимать так, что греческая философия со- держит в себе только мысли; она содержит в себе также понятия и идеи, равно как и новая философия начинает с — образующих, правда, дуализм — абстрактных мыслей.

Первый период: он начинается Фалесом приблизительно за 600 лет до Р. Х. и продолжается до расцвета неоплатоновской философии в III веке в лице Плотина и дальнейшего продолжения и развития этой философии Проклом в V веке, когда исчезает всякая философия. Нео- платоновская философия вошла позже в христианство, и многие фи- лософские учения в христианском мире имеют своей основой лишь эту философию. Первый период охватывает приблизительно тысяче- летие, конец которого совпадает с переселением народов и падением Римской империи.

Второй период: средние века. Это — эпоха схоластиков; исторически

следует также упомянуть об арабах и евреях, но преимущественно эта философия развивается внутри христианской церкви. Этот период охватывает свыше тысячи лет.

Третий период: философия нового времени выступила впервые самостоятельно лишь начиная с эпохи Тридцатилетней войны, и ее родоначальниками являются Бэкон, Яков Бёме и Декарт. (Последний начинает с суждения: *cogito ergo sum*). Этот период обнимает собою несколько веков; эта философия есть, таким образом, нечто еще новое.

2. Источники истории философии.

Источники носят здесь другой характер, чем источники политической истории. В последних историографы являются источниками, которые, в свою очередь, имеют своими источниками деяния и речи самих индивидуумов, а неоригинальные историографы еще, кроме того, черпали свои сведения из вторых рук. Но всегда источниками являются историографы, которые уже облекли деяния в форму истории, т. е., в нашем случае, в форму представления, ибо слово «история» имеет двоякий смысл: с одной стороны, оно обозначает самые деяния и события, с другой же стороны—эти же деяния и события, поскольку они оформлены в представлениях для представления. В истории же философии, напротив, не историографы являются источниками, а самые деяния находятся перед нами; этими деяниями являются философские произведения, и, как таковые, они являются подлинными источниками; если мы желаем серьезно изучить историю философии, мы должны обратиться к самим этим источникам. Эти произведения, однако, слишком многочисленны для того, чтобы придерживаться только их при изучении истории философии. В отношении многих философов все же безусловно необходимо руководиться их собственными произведениями, но относительно некоторых периодов, источники которых не дошли до нас, — например при изучении древнейшей греческой философии, — мы должны, конечно, опираться на историографов и других писателей. Существуют также другие периоды, по отношению к которым желательно, чтобы кто-нибудь другой прочитал за нас произведения философов того времени и дал нам извлечения из них. Многие схоластики оставили после себя произведения, обнимающие собою 16, 24 и 26 фолиантов; тут уже приходится держаться работы других. Многие философские произведения, кроме того, редки, и их поэтому трудно достать. Некоторые

философы сохранили большею частью лишь историческое и литературное значение; мы можем поэтому по отношению к ним ограничиться компиляциями, в которых содержатся их учения. Наиболее замечательными произведениями по истории философии являются следующие (желающих получить более подробные справки я отсылаю к составленному А. Вендтом извлечению из «Истории философии» Теннемана, так как в мои намерения не входит дать здесь полную литературу предмета).

1. Одной из первых историй философии, замечательной лишь как опыт, является *The history of Philosophy by Thom. Stanley* (Lond. 1655; ed. III 1701; перевел на латинский язык Godofr. Olearius (Lipsiae 1711).

Этой историей теперь почти уже не пользуются; она содержит в себе лишь учения древних философских школ (которые трактуются как секты), как будто бы и не существовало никаких новых учений. В основании лежит обычное представление тогдашнего времени, что существуют лишь древние философские учения и что эпоха философии кончилась с возникновением христианства, как будто философия есть дело язычников и истину можно найти *лишь* в христианстве. При этом проводится различие между истиной, почерпаемой из естественного разума в древних системах философии, и откровенной истиной христианской религии, в которой, таким образом, нет больше философии. В эпоху возрождения наук еще не существовало, правда, своеобразных философских систем, но в то время, когда жил Стэнли, они, во всяком случае, уже существовали; но собственные философские учения были еще слишком молоды, и старое поколение не питало к ним такого уважения, чтобы признавать их чем-то самостоятельным.

2. Jo. Jac. Bruckeri *Historia critica philosophiae*, 1742—1744, в четырех частях или пяти томах, так как вторая часть состоит из двух томов. Второе, неизмененное, но дополненное приложением издание вышло в 1766—1767 гг. в четырех частях, составляющих шесть томов; последний из них является дополнительным.

Это — многословная компиляция, не только черпающая из источников, но примешивающая, в соответствии с господствовавшей тогда модой, еще и свои размышления. Изложение, как мы выше видели на одном примере, в высшей степени неточно. Бруккер совершенно не историчен, а нигде не нужна такая историческая точность, как в истории философии. Это произведение представляет собою, таким

образом, объемистый балласт. Извлечением из него является Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae usui academicae juventutis adornatae. Lipsiae 1747; второе издание вышло в 1756 г. в Лейпциге; третье издание, подготовленное Борном, вышло тоже в Лейпциге в 1790 г.

3. «Дух спекулятивной философии» Дитриха Тидемана. Марбург 1791 — 1797, в шести томах.

Политическую историю он излагает пространно, но без всякой живости, язык деревянный и аффектированный. Произведение в целом представляет собою печальную иллюстрацию того, что ученый профессор может всю свою жизнь заниматься изучением умозрительной философии и все же не иметь никакого представления об умозрении. Его argumenta к сочинениям Платона написаны в той же манере. В своем историческом сочинении он делает извлечения из философов, пока они продолжают оставаться простым резонированием; но когда он доходит до спекулятивного элемента, он начинает сердиться, объявляет все пустыми тонкостями и прерывает свое изложение словами, что мы лучше в этом разбираемся. Его заслугой является то, что он дает нам ценные извлечения из редких средневековых книг, из каббалистических и мистических произведений того времени.

4. Иоганн-Готлиб Буле, «Учебник по истории философии и критической литературы о ней» в восьми частях. Геттинген 1796 — 1804.

Древняя философия изложена непропорционально кратко; чем дальше Буле подвигается, тем подробнее становится его изложение. У него есть много хороших извлечений из редких книг, например из произведений Джордано Бруно, находящихся в Геттингенской библиотеке.

5. Вильгельм-Готлиб Теннеман, «История философии» в одиннадцати частях. Лейпциг 1798 — 1819. Восьмая часть, излагающая схоластическую философию, состоит из двух томов.

Философские учения подробно излагаются, и системы нового времени лучше обработаны, чем древние системы. Философское учение нового времени легче излагать, потому что здесь нужно лишь сделать извлечение или даже прямо переводить, ибо мысли нам ближе. С древними философами дело обстоит иначе, так как они стоят на почве другой стадии понятия, и их поэтому также и труднее понять. Здесь часто случается, что древние учения превращаются в нечто более нам знакомое, и там, где Теннеман так поступает, он почти со-

вершенно негоден. В изложении Аристотеля, например, недоразумение так велико, что Теннеман заставляет его говорить как раз противоположное тому, что он действительно говорил; если поэтому мы признаем аристотелевскими воззрения, противоположные тем, которые выдаются Теннеманом за учение Аристотеля, мы получим более правильное представление об аристотелевской философии. Теннеман при этом так честен, что помещает под текстом место из Аристотеля, так что оригинальный текст и перевод противоречат друг другу. Теннеман считает существенно важным, чтобы историограф не придерживался никакого определенного философского учения, и он хвалится этим; в сущности, однако, он все же придерживается определенной системы: он критицист. Он хвалит философов, их рвение, их гений, но в конечном счете всех их порицает за один общий им всем недостаток, а именно за то, что они еще не были кантианцами, еще не исследовали источника познания, в результате какового исследования они пришли бы к выводу, что истина непознаваема.

Из учебников мы должны упомянуть о следующих трех:

1. Фридрих Аст, «Очерк истории философии», 1807; изд. 2-е 1825.

Написано в духе лучшей, преимущественно шеллинговской философии, но несколько запутанно; Аст несколько формально различает между идеальной и реальной философией.

2. Извлечение из Теннемана, сделанное геттингенским профессором Вендтом; издание 5-е Лейпциг 1829.

Прямо удивительно, что только не выдается здесь за философию, — безразлично, имеет ли оно какое-либо значение или нет; такие мнимые новые философские системы вырастают, как грибы из-под земли. Нет ничего легче, чем ухватиться за какой-нибудь принцип, но не надо думать, что этим всегда дается нечто новое и глубокое.

3. Больше всего следует рекомендовать книгу Рикснера, «Пособие по истории философии» в трех томах (Зульцбах 1822 — 1823; изд. 2-е, исправленное, 1829). Я, однако, не утверждаю, что он удовлетворяет всем требованиям, которые можно предъявлять к истории философии. Некоторых сторон нельзя хвалить, но, бесспорно, целесообразны приложения к каждому тому, в которых даны главные места из произведений самих философов.

Чувствуется потребность в хрестоматиях, преимущественно из древних философов, и такие хрестоматии не были бы объемистыми, так как до нас дошло не очень много отрывков из сочинений философов, живших до Платона.

3. Характер изложения в нашей Истории философии.

Что касается всеобщей истории, то мы из внешней истории будем затрагивать лишь дух, принцип эпох; мы будем также сообщать об обстоятельствах жизни замечательных философов. Что же касается философских учений, то мы вообще будем говорить лишь о тех, принципы которых представляют собою шаг вперед и благодаря которым наука расширилась; таким образом, я оставляю в стороне много имен, о которых говорят в ученых произведениях, но которые мало дают в отношении философии. Историю распространения данного учения и его судьбы, а также тех философов, которые лишь преподавали философские учения, я обхожу молчанием, не даю также развития всего мирозерцания из определенного принципа.

Требование, чтобы историк философии не имел собственной системы, ничего не привносил от себя и не произносил суда над излагаемыми им учениями, кажется на первый взгляд вполне правильным. История философии должна именно проявлять такую беспристрастность, и постольку может казаться целесообразным давать лишь извлечения из произведений философов. Тот, кто ничего не понимает в предмете, кто обладает не системой, а лишь историческими познаниями, будет, разумеется, излагать беспристрастно. Но нужно различать между политической историей и историей философии. Хотя и в первой нельзя ограничиваться лишь летописным изложением событий, все же в ней можно вести изложение совершенно объективно, подобно гомеровским эпопеям. Так, например, Геродот и Фукидид, как свободные люди, дали объективному миру свободно говорить за себя, ничего от себя не прибавляя и не подвергая излагаемые ими события своему суду. Однако и в политическую историю вкладывается цель: у Тита Ливия, например, главным является римское господство, его распространение, развитие государственного устройства и т. д.; мы видим, как Рим возвышается, защищает себя и осуществляет свое господство. Таким же образом развивающийся разум само собою делается в истории философии целью, не чуждой и не привнесенной извне, а являющейся самим предметом, который лежит здесь в основании в качестве всеобщего и с которым сами собою сравниваются отдельные индивидуальные образования. Если поэтому и история философии также должна сообщать об исторических деяниях, то все же прежде всего является вопрос, что же такое философское деяние и

носит ли что-либо философский характер или нет. Во внешней истории все есть деяние; в ней, правда, тоже имеется существенное и несущественное, но деяние дано здесь представлению непосредственно. Не так обстоит дело в философии: вследствие этого история философии отнюдь не может излагаться без собственного суждения историка.

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ.

Первой по времени является так называемая восточная философия, которая, однако, не войдет в состав нашего изложения; она представляет собою нечто предварительное, о чем мы будем говорить лишь для того, чтобы объяснить, почему мы не излагаем ее более пространно и в каком отношении она находится к мысли, к истинной философии. Выражение «*восточная философия*» употребляется преимущественно для обозначения того периода, когда это великое всеобщее восточное воззрение соприкоснулось с Западом, со страной ограничения, меры, где преобладает дух субъективности. Эти великие восточные воззрения проникли на Запад, в Италию, преимущественно в первые века христианства, представляющие собою значительную эпоху, и эти воззрения, нашедшие себе выражение в *гностической философии*, начали вносить безмерное в западный дух, но, наконец, церкви снова удалось одержать верх и, таким образом, четко определить божественное. То, что мы называем *восточной философией*, представляет собою вообще в гораздо большей мере *религиозный* способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко можно принять за философию, и мы должны указать главные основания, почему восточные религиозные представления легче можно принять с первого взгляда за *религиозную философию*.

Римскую, греческую и христианскую религию мы не принимаем сразу за философию; они менее подходящи для этого, так как греческие и римские боги, и точно так же Христос и бог иудеев, благодаря принципу свободы индивидуальности, свободы, выступающей в греческом, а еще больше в христианском мире, сразу же являются перед нами как олицетворенные формы, которые в качестве мифологических или христианских богов должны подвергнуться особому толкованию, чтобы превратиться в философы. Восточные религии напоминают нам, напротив, гораздо более непосредственно философию.

ские представления, ибо, так как на Востоке момент субъективности еще не выступил, религиозное представление не индивидуализировано, а носит преимущественно характер *общих представлений*, которые поэтому кажутся *философскими* представлениями и мыслями. У восточных народов, правда, также существуют индивидуальные образы, как, например, Брама, Вишну, Шива, но так как здесь недостает свободы, то индивидуальность не четко, а лишь поверхностно очерчена, и это настолько верно, что там, где мы думаем, что имеем дело с человеческими образами, они все же снова расплываются и безмерно разрастаются. Как у греков мы слышим об Уране, Кроносе, т. е. о времени, но уже индивидуализированном. так мы у персов находим Зерване Акерене; однако у них это — неограниченное время. Мы находим Ормузда и Аримана как совершенно общие виды представления; они выступают как всеобщие начала, которые кажутся, таким образом, родственными философии или даже на самом деле выступают в качестве философов.

Точно так же, как содержание восточных религий, — бог, в себе и для себя сущее, вечное, — понимается больше в свете всеобщности, так понимается и отношение индивидуумов к нему. В восточных религиях основным отношением между богом и индивидуумами является то, что лишь единая субстанция как таковая есть истинное бытие, а индивидуум не обладает никакой самостоятельной ценностью и не может получить таковой, поскольку он сохраняется наряду с тем, что само по себе сущее; он может, наоборот, обладать подлинной ценностью лишь в том случае, если он отождествляет себя с этой субстанцией, в которой он тогда перестает существовать как субъект и исчезает в бессознательном. Напротив, в греческой и христианской религиях субъект знает себя свободным и таковым должен сохраниться. Правда и то, что так как индивидуум, таким образом, полагает себя как нечто самостоятельное, то делается гораздо труднее для мысли освободиться от этой индивидуальности, самостоятельно конституироваться. Сама по себе более высокая греческая точка зрения, точка зрения свободы индивидуума, более радостная и более утонченная жизнь, затрудняет мысли ее работу: делать всеобщность значимой. На Востоке же, напротив, *субстанциальное* уже в религии является само по себе главным, существенным (непосредственно с этим связано бесправие, бессознательность индивидуумов), и эта субстанция представляет собою во всяком случае некую *философскую* идею. Отрицание конечного тоже

имеется в восточных религиях, но оно таково, что индивидуум достигает своей свободы лишь в этом единстве с субстанциальным содержанием. Поскольку в восточном духе рефлексия, сознание посредством мысли достигает различия и определения принципов, такие категории, такие определенные представления остаются несоединенными с субстанциальным содержанием. Здесь имеется либо разрушение всего особенного, безмерное, восточная возвышенность, либо, поскольку познается также и само по себе определенное, самостоятельно положенное, оно представляет собою нечто сухое, рассудочное, бездуховное, нечто, не могущее воспринять в себя спекулятивные понятия. Истинным это конечное может стать, лишь погрузившись в субстанцию: сохраняя же свое отличие от нее, оно остается скудным. Мы находим поэтому у восточных народов лишь сухую рассудочность, голое перечисление определений, логику, похожую на старую вольфовскую. Здесь обстоит точно так же, как в их культе: погруженность в благочестие, затем бесчисленное множество обрядов, религиозных действий, с одной стороны, и возвышенность безмерного, в котором все исчезает, — с другой.

Я буду здесь говорить о двух восточных народах, о китайцах и об индусах.

А. КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

Китайцы, как и индусы, пользовались большой славой очень культурного народа, но эта слава, подобно громадным числам индусской истории и т. д., очень уменьшилась после того, как мы лучше познакомились с ними. Эти народы, как полагали, обладали очень высокой культурой в области религии, науки, государственного управления, государственного строя, поэзии, технических искусств, торговли и т. д. Но если мы сопоставляем правовые институты и государственный строй Китая с правовыми учреждениями и государственным строем европейцев, то такое сравнение можно проводить лишь в отношении формальной стороны, ибо их содержание сильно отличается друг от друга. Мы тотчас же чувствуем, что как бы они ни были последовательно разработаны с формальной стороны, они все же не могут иметь у нас места; мы бы их не потерпели, ибо они представляют собою не право, а подавление права. Так же обстоит дело, когда мы сравниваем индусскую поэзию с европейской; рассматриваемая лишь как игра фантазии, она, правда, в высшей степени блестяща, столь же богата и разработана, как поэзия всякого другого народа, но в поэзии важно содержание, и наше отношение

к нему должно быть серьезно. Даже гомеровская поэзия для нас не-серьезна, и потому такого рода поэзия не может у нас возникнуть. В области восточной поэзии нет недостатка в гениях. У восточных народов встречаются гении столь же великие, как и наши, форма также бывает очень развитой, но содержание остается до известной степени ограниченным и не может нас удовлетворять, не может быть *нашим* содержанием. Это — общее замечание относительно таких параллелей, поскольку форма произведений восточной поэзии подкупает нас и побуждает ставить их наравне с нашей поэзией или даже выше ее.

1. То *первое* в китайской истории, о чем нам следует сказать несколько слов, это — учение Кун-фу-цзы, жившего за пятьсот лет до Р. Х.; учение Конфуция произвело фурор во времена Лейбница; оно представляет собою нравственную философию. Кроме того, он комментировал более древние, основные, традиционные (главным образом, исторические) произведения китайцев; но наибольшую славу доставила ему его разработка морали, пользующаяся наиболее крупным авторитетом у китайцев. Его жизнеописание переведено французскими миссионерами с китайских оригиналов; согласно этой биографии он жил почти одновременно с Фалесом, был в продолжение долгого времени министром, впал затем в немилость, потерял свой пост и жил после этого среди своих друзей, ведя с ними философские беседы, но часто привлекался ко двору в качестве советника. Мы обладаем беседами Конфуция со своими учениками, в которых нет ничего замечательного, а есть лишь ходячая мораль в хороших, дельных поучениях, которые мы находим всюду у всех народов и к тому же еще лучше выраженными; De officiis Цицерона, представляющая собою книгу назидательных нравственных проповедей, дает нам больше, чем все книги Конфуция. Последний является, таким образом, проповедником практической мудрости; у него совершенно нельзя найти никакой спекулятивной философии, а на основании собственных его произведений можно сделать заключение, что для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены. Произведения, изданные иезуитами,¹ представляют собою, однако, скорее парафраз чем перевод.

2. *Вторым* обстоятельством, о котором мы должны говорить,

¹ Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris, 1687, fol.

является то, что китайцы занимались также абстрактными мыслями, чистыми категориями. Древняя книга И-цзин, т. е. книга принципов, служит при этом основой; она содержит в себе мудрость китайцев и приписывается Фу-си. Рассказы, приводимые о нем в этой книге, местами получают совершенно мифический, сказочный и даже бессмысленный характер. Главное в этих рассказах состоит в том, что ему приписывается изобретение таблицы с начертанными на ней определенными знаками и фигурами («хэ-гу»), которые он увидел на спине коня-дракона, когда он выходил из реки.¹ В этой таблице содержатся черточки рядом и друг над другом, обладающие символическим смыслом: китайцы говорят, что эти линии представляют собою основу их букв, равно как и их философии. Эти значения черточек представляют собою совершенно абстрактные категории и, следовательно, самые поверхностные рассудочные определения. Надо, правда, принять во внимание, что чистые мысли осознаны, но здесь нет дальнейшего движения; на этих мыслях останавливаются. Конкретное не постигается здесь спекулятивно, а заимствуется из обычного представления, так как о нем говорится согласно созерцанию и восприятию; таким образом, в этом наборе конкретных принципов невозможно найти осмысленного понимания всеобщих сил природы и духа.

Курьеза ради я подробнее изложу эту основу. Двумя основными фигурами являются горизонтальная линия (—, *ян*) и разломанная надвое черточка такой же величины, как и первая (— — *инь*): первая изображает совершенное, отца, мужское единство, утверждение, как у пифагорейцев; вторая — несовершенное, мать, женское начало, двоицу, отрицание. Эти знаки высоко почитаются в качестве начал вещей. Сначала они соединяются по две друг с другом, благодаря чему получают четыре фигуры (— — — —): большой *ян* и малый *ян*, малый *инь*, большой *инь*. Эти четыре фигуры обозначают материю совершенную и несовершенную. Два *ян* суть совершенная материя, а именно первый *ян* есть совершенная материя в определении: молодая и сильная; второй *ян* есть та же материя, но как старая и бессильная; третья и четвертая фигуры, в основании которых лежит *инь*, суть несовершенная материя, которая в свою очередь обладает двумя определениями: молодости и старости, силы и слабости. Эти черточки соединяются затем по три; так

¹ Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.): Tome II, pp. 1—361, Antiquités des Chinois par le père Amiot, p. 20, 54, etc.

возникают восемь фигур, носящие название Гуа. (≡ ≡ ≡ ≡ ≡ ≡ ≡ ≡.)

Я сообщу значение этих *гуа*, чтобы показать, насколько они поверхностны. Первый знак, содержащий в себе большой *ян* и *ян*, представляет собою небо (*цян*), все проникающий собою эфир. Небо считается у китайцев высочайшим существом, и миссионеры ожесточенно спорили между собою, должны они или не должны называть христианского бога *цян*. Второй знак представляет собою чистую воду (*дуй*), третий знак — чистый огонь (*ли*), четвертый знак — гром (*чжэнь*), пятый знак — вечер (*сун*), шестой знак — обыкновенную воду (*кан*), седьмой знак — горы (*чэнь*), восьмой знак — землю (*кун*). Мы не ставили бы в ряд небо, гром, ветер и горы. Можно, следовательно, здесь находить философское возникновение всех вещей из этих абстрактных мыслей, из абсолютного единства и двойственности. Одним преимуществом все символы непременно обладают: они намекают на мысли и вызывают в нас мнение, что таковые действительно существовали; таким образом, здесь начинают с мыслей, но затем возносятся на облака, и философствованию тотчас же наступает конец. Если поэтому Виндшманн¹ восхваляет Конфуция за его комментарий к И-цзину, где утверждается полная *взаимосвязанность* всех *гуа* во всем круговороте, то против этого, скорее, приходится напомнить, что здесь не найти нам ни искры *понятия*. Далее, соединенные по четыре, эти черточки дают шестьдесят четыре фигуры, которые китайцы считают источником всех письменных начертаний, получающихся путем прибавления к этим прямым линиям перпендикулярных и наклонных в различных направлениях.

В Шу-цзине имеется также глава о китайской мудрости, где встречаются *пять* элементов, из которых все составлено: огонь, вода, дерево, металл, земля, которые перечислены здесь в беспорядке друг за другом и которые *мы* так же мало признали бы началами. Первое правило закона в Шу-цзине требует, чтобы называли пять элементов, второе правило требует, чтобы на них обратили внимание.² Всеобщая абстракция переходит, таким образом, у китайцев к конкретному, хотя этот переход совершается согласно внешнему порядку и не содержит в себе ничего осмысленного. Вот какова основа всей китайской мудрости и науки.

¹ «Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte». Т. I., S. 157.

² Сравни *Windischmann*, вышеуказ. соч., стр. 125.

3. Но у них, кроме того, существует еще особая *секта*, секта дао-цзя, последователи которой не являются мандаринами, не примыкают к государственной религии и не являются также буддистами ламаистского толка. Родоначальником этой философии и тесно связанного с нею образа жизни является Лао-цзы (родился в конце VII века до Р. Х.). Он был старше Конфуция, и последний ездил к нему, главным образом, по политическим соображениям, чтобы получить от него совет. Книга Лао-цзы «Дао-дэ-цзин» не причисляется, правда, к настоящим книгам и не пользуется таким авторитетом, как последние, но все же почитается основным произведением у Дао-цзя, т. е. приверженцев разума, называющих свой образ жизни Дао-дэ, т. е. направлением, или законом разума. Они посвящают свою жизнь изучению разума и уверяют, что тот, кто познает разум в его основании, обладает совершенно всеобщей наукой, всеобщим целебным средством и добродетелью, что такой человек достигает сверхъестественного могущества, может взлететь на небо и никогда не умирает.¹

О самом Лао-цзы его приверженцы говорят, что он стал буддой, богом, всегда существующим в образе человека. Мы еще обладаем главным его произведением; оно было перевезено в Вену; я его там сам видел. Одно главное место из этой книги цитируется особенно часто: «Без имени Дао есть первоначало неба и земли, с именем он — мать вселенной. Неосвободившиеся от страстей рассматривают его лишь в его несовершенном состоянии: тот, кто хочет познать его, должен быть лишен страстей». Абель Ремюза говорит, что лучше всего *дао* можно было бы выразить на греческом языке через λόγος. Знаменитое место в 42-ой главе, часто цитируемое древними писателями, гласит так:² «Разум произвел единицу, единица произвела двойку, двойка произвела тройку, тройка произвела мир». В этом изречении видели намек на триединство. «Вселенная покоится на темном начале, вселенная обнимает собою светлое начало», или же иначе: «Вселенная объемлется эфиром». Можно эти слова понимать двояким образом, так как в китайском языке нет обозначения для падежей, и слова просто ставятся рядом. Другое место гласит следующим образом: «Тот, которого вы рассматриваете и которого вы не видите, называется *И*; и ты слышишь его и не

¹ *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par Abel Rémusat* (Paris, 1823), p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking. (Mémoires concernant les Chinois, T. XV) p. 208 sqq.

² *Abel Rémusat*, l. c., p. 31 sqq.; Lettre sur le caractère des Chinois. (Mémoires concernant les Chinois, T. I), p. 299 sqq.

слышишь, и он называется *Хи*; ¹ ты ищешь его рукой и не достигаешь до него, и его имя *Вэй*. Ты идешь ему навстречу и не видишь его главы; ты идешь сзади него и не видишь его спины». Эти различия называются «сцеплением разума». При цитировании этого места естественно приходило в голову имя $\pi\eta\eta$ и имя африканского царя Юба и также Jovis. Этот *И-Хи-Вэй*, — или *И-Х-В*, — обозначает далее абсолютную бездну и ничто; высочайшим источником всех вещей является для китайцев ничто, пустое, совершенно неопределенное, абстрактно-всеобщее, и это называется также *дао*, разумом. Если греки говорят, что абсолютное есть единое, или если философы нового времени говорят, что абсолютное есть высшее существо, то и здесь также уничтожены все различия, и с этим голым абстрактным существом мы ничего другого не приобретаем, кроме этого же самого отрицания, выраженного лишь в утвердительной форме. Но если философствование не пошло дальше таких выражений, то оно еще находится на первой ступени. Что же поучительного найдем мы во всем этом?

В. ИНДУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

Если раньше доставляли себе удовольствие верить в глубокую древность индусской мудрости и почитать ее, то теперь, после того как мы ознакомились с крупными астрономическими произведениями индусов, нам стало ясно, что эти огромные числа не соответствуют действительности. Не может быть ничего запутаннее, ничего несовершеннее, чем хронология индусов; ни один народ, достигший высокого развития в области астрономии, математики и т. д., не проявил такую неспособность к истории; в их исторических сообщениях отсутствует какой бы то ни было опорный пункт, какая бы то ни была связь. Раньше полагали, что таким опорным пунктом является эра Викрамадитьи, который, как думали, жил приблизительно за пятьдесят лет до Р. Х. и в царствование которого жил поэт Калидаса, создатель *Сакунталы*. Но более тщательное исследование показало, что существовало с полдюжины Викрамадитий, и основательное освещение вопроса указало этой эпохе место в XI веке нашего летосчисления. У индусов есть генеалогии царей, бесчисленное множество имен, но все у них неопределенно.

¹ [Согласно употребляемой Гегелем французской транскрипции. По новейшей русской транскрипции следовало бы писать *си*].

Мы знаем, что древняя слава этой страны в значительной степени уже дошла до греков, что также и им были известны *гимнософисты*, *благочестивые люди*, если дозволительно их так называть, люди, которые, посвятив себя созерцанию, пренебрегали внешней жизнью и поэтому отказывались от удовлетворения всех потребностей, странствуя по стране группами, подобно циникам. Эти гимнософисты в качестве философов сделались известными в особенности грекам, поскольку именно философию облачают в эту абстрактность, в которой отвлекаются от условий внешней жизни, и эта абстрактность есть основная черта, которую мы должны подчеркнуть и рассмотреть подробнее.

Индусская культура весьма развита и величественна, но их философия тождественна с их религией, так что философия интересуется теми же самыми вопросами, которые мы находим в религии, равно как и священные книги, Веды, являются общей основой также и философии. Мы знаем Веды довольно основательно; они содержат преимущественно молитвы, обращенные ко многим представлениям о боге, предписания относительно обрядов, жертвоприношений и т. д. И они принадлежат различнейшим эпохам; многие части очень древние, другие возникли позднее, например часть, излагающая культ Вишну. Веды служат основой даже для атеистических систем философии индусов; в последних системах также нет недостатка в богах, они очень считаются с Ведами. Индусская философия движется в рамках религии, подобно тому как схоластическая философия двигалась в рамках христианской догматики, клала в основание и имела своей предпосылкой церковную веру. В индусской мифологии имеется аспект воплощения, индивидуализирования, и могло бы казаться, что это находится в противоречии со всеобщим и с идеей, составляющими сущность философии; но мы должны понимать это воплощение не очень строго; почти все считается таковым, и то, что, как кажется нам, получает определенность как индивидуальность, тотчас же снова расплывается в тумане всеобщего. Говоря более точно, индусское представление состоит в следующем: существует одна всеобщая субстанция, которую можно понимать или более абстрактно, или более конкретно; все возникает из нее, и вершина человеческих достижений состоит в том, что человек, как сознание, отождествляется с нею; это слияние достигается в религии посредством благочестия, жертвоприношения и строгих постов, а в философии посредством углубления в чистую мысль.

Лишь недавно мы получили определенные сведения об индусской

философии. В общем под последней понимали раньше религиозные представления, но в новейшее время мы познакомились с действительно философскими произведениями. Прежде всего Кольбрук¹ сообщил нам извлечения из двух философских произведений индусов, и это сообщение представляет собою первый вклад, дающий нам представление об индуССкой философии. То, что Фридрих фон-Шлегель говорит в своей книге о мудрости индусов, почерпнуто лишь из их религиозных представлений. Он был одним из первых немцев, занявшихся индуССкой философией. Эти занятия, однако, были не очень-то плодотворными, так как он, собственно говоря, в своем чтении текстов не пошел дальше оглавления Рамаяны. Согласно кольбрукскому извлечению, индусы обладают древними философскими системами. Часть этих систем они считают правоверными, а именно те системы, которые согласуются с Ведами; другие системы они признают еретическими и несогласными с учением священных книг. Первые, существенно правоверные, не ставят себе никакой другой цели, кроме как облегчение понимания Вед или извлечения из текста этих основных книг более тонко продуманной психологии; эта система называется Миманса, и нам сообщают о двух школах, придерживающихся ее. Другие системы отличны от Мимансы; из них главными являются Санкхья и Ньяя (первая распадается на две разновидности), которые, однако, различаются между собою лишь по своей форме. Ньяя более всех остальных сложна, разрабатывает специально правила рассуждения, и ее можно сравнить с Логикой Аристотеля. Кольбрук сделал извлечение из этих двух систем, и он говорит, что существуют многие древние произведения, посвященные их изложению, и *versus memoriales*, взятые из этих произведений, очень распространены.

1. Создателем Санкхьи называют Капилу, древнего мудреца, о котором одни рассказывают, что он был сыном Брамь, одним из семи великих святых, а другие рассказывают, что он был, подобно своему ученику Асури, воплощением Вишну и тождественен с огнем. На вопрос, в какую эпоху были написаны афоризмы (сутры) Капилы, Кольбрук ничего не может ответить; он лишь говорит, что они цитируются в других очень древних книгах, но точно сказать, когда они были написаны, нельзя. Санкхья распадается на различные школы, на две или

¹ Transactions of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland, vol. I, part I, London 1824., p.p. 19—43; (II.. on the Philosophy of the Hindus, Part I, by *Henry Thomas Colebrooke*, read June 21, 1823.)

на три, которые, однако, отступают друг от друга лишь в немногих частностях; ее считают частью еретической, частью ортодоксальной.

Главной целью всех индусских школ и систем философии, как атеистических, так и теистических, является указание средств, пользуясь которыми можно достигнуть вечного блаженства как до, так и после смерти. Веды говорят: «Душа— вот что должно быть познано; ее нужно отделить от природы, и тогда она не возвратится снова», т. е. она изъемлется из круговорота переселения душ и, следовательно, из круговорота телесных форм, так что после смерти она не появится в другом теле. Это блаженство представляет собою, следовательно, согласно учению Санкхьи, полное и вечное освобождение от всякого рода зла. Это учение говорит: «Посредством мышления, посредством истинной науки может быть достигнуто такое освобождение; временные земные средства доставлять себе удовольствие или отвращать от себя духовное и телесное зло недостаточны для этого; недостаточны даже средства, указываемые Ведами, а именно метод, данный откровением, представляющий собою благочестие, исполнение религиозных обрядов, как они предписаны в Ведах». Таким средством считается преимущественно приношение в жертву животных, и в этом отношении Санкхья отвергает Веды, ибо эти жертвоприношения нечисты, так как они связаны с убийством животных, между тем как главная заповедь Санкхьи гласит: не убивай никаких животных. Другими методами освобождения от зла являются чудовищные самонствязания индусов, с чем у них связываются уход в себя, самоуглубление. Когда индус, таким образом, сосредоточивается в себе, уходит в свои мысли, то этот момент, эта чистая концентрация, представляет собою Брахму, — единое, совершенно нечувственное, высшее существо, как его называет рассудок; в этом состоянии сосредоточения я — Брахма. Это возвращение в сферу мысли, в качестве средства спасения, мы встречаем одинаково как в религии, так и в философии индусов; и они утверждают относительно этого блаженства, что оно представляет собою высочайшую вершину и что душе, находящейся в этом состоянии, подчинены сами боги: Индра, например, бог видимого неба, гораздо ниже, чем душа, углубленная в самое себя в этом состоянии созерцательной жизни. Много тысяч Индр погибло, но души не подвержены никакому изменению. Санкхья отличается от религии лишь тем, что эта система обладает законченным учением о мышлении и не делает абстракцию чем-то пустым, а возводит ее до степени определенно-го мышления. Эта наука, гласит учение Санкхьи, состоит в правильном

познании начал, могущих или не могущих быть воспринятыми внешними чувствами, начал материального и имматериального мира.

Система Санкхьи распадается на три отдела: на отдел о методе познания, отдел о предмете познания и отдел об определенной форме познания начал.

а. Относительно *методов познания* Санкхья говорит, что существуют три вида очевидности: во-первых восприятие, во-вторых вывод (*inference*), в-третьих утверждение, к которому можно свести все остальные виды, как, например, уважение к авторитету, способность к учению, предание и т. д. *Восприятие* не нуждается в объяснении. *Вывод* представляет собою умозаключение об отношении причины и действия, причем лишь переходят от одного определения к другому. Вывод имеет три формы, так как умозаключают или от причины к действию, или от действия к причине, или согласно различным отношениям причины и действия. Мы принимаем, например, что будет дождь, когда видим, что сгущаются облака; мы принимаем существование огня, когда видим дымящуюся гору, или умозаключаем к движению луны, когда видим, что она в различные времена находится в различных местах. Это — простые сухие рассудочные отношения. Под *утверждением* Санкхья понимает предание, откровение, например откровение правоверных Вед. В более широком смысле утверждением называется непосредственная достоверность, или утверждение в моем сознании, а в более узком смысле уверение посредством устного сообщения, или предания.

б. Система Санкхьи перечисляет двадцать пять *предметов познания* или начал, названия которых я приведу для того, чтобы показать отсутствие в них порядка: 1) природа, как источник всего, есть всеобщее, материальная причина, вечная материя: не различенная и неразличимая, она не имеет частей, производительна, не производя, абсолютная субстанция; 2) интеллект, первое произведение природы, само в свою очередь производящее другие начала; мы можем различать в нем трех богов, благодаря действию трех *качеств*: доброты, лживости (*foulness*) и тьмы; эти качества представляют собою одно лицо и три бога, а именно Брахму, Вишну и Махешвару; 3) сознание, ясность, вера, что я наличен во всех восприятиях и размышлениях, что предметы внешних чувств, равно как и интеллекта, касаются меня, короче говоря, вера, что я есмь. Она имеет источником силу интеллекта, и сама, в свою очередь, производит следующее начало; 4—8) пять тонких начал, рудиментов, атомов, которые может

воспринимать существо высшего порядка, а не внешнее чувство человека; они имеют своим источником, началом, сознание и сами в свою очередь порождают пять элементов: пространство и зачатки земли, воды, огня и воздуха; 9—19) одиннадцатью дальнейшими началами являются производимые яйностью органы чувств: десять внешних органов, а именно пять органов чувств и пять органов действия, голос, руки, ноги, седалище, половые части; одиннадцатым органом является орган внутреннего чувства; 20—24) этими началами являются произведенные вышеназванными рудиментами пять элементов: занимающий пространство эфир, воздух, огонь, вода, земля; 25) душа. В этом очень несистематичном способе перечисления мы видим первые зачатки рефлексии, которые, будучи собраны в общую сводку, кажутся чем-то всеобщим, но эта сводка не только несистематична, но даже и нестроумна.

Раньше начала были друг вне друга и следовали одно за другим; в душе же они соединяются. О последней Санкхья говорит, что она не произведена, а также ничего не производит; она индивидуальна и потому существует много душ: она ощущает, вечна, имматериальна, неизменна. Здесь Кольбрук проводит различие между теистической и атеистической системой Санкхьи: первая не только принимает существование индивидуальных душ, но также утверждает, что существует бог (Ишвара) как миродержец. Главным является *познание души*; единство души с природой получается посредством изучения природы и *абстрагирования от природы*, подобно тому как хромой и слепой связаны друг с другом в хождении и руководстве, так как один из них носит и ведом (природа?), а другой носим и руководит (душа?). Это соединение души и природы приводит к *творению*, состоящему в развитии интеллекта и других начал. Это единство есть вообще опора сама по себе, опора всего, что есть, и его сохранения. Вместе с тем мысль, что отрицание предмета, содержащееся в мышлении, необходимо для постижения, сама представляет собою великую мысль; она гораздо более глубока, чем болтовня о непосредственном сознании. Напротив, если говорят, что восточные народы жили в единстве с природой, то это — поверхностное и неправильное выражение, ибо как раз деятельность души, дух, уже несомненно находится в связи с природой и пребывает в единстве с тем, что истинно в последней. Но это истинное единство содержит в себе существенно момент отрицания природы, взятой как нечто непосредственное; такое непосредственное единство представляет собою лишь жизнь живот-

ных, чувственная жизнь и восприятие. Идеей индусов, следовательно, является единство природы и души, но духовное едино с природой лишь таким образом, что оно есть внутри себя и вместе с тем полагает природное как отрицательное. О сотворении сказано в Санкхье дальше: «Желанием и целью души является наслаждение и освобождение, и для этой цели она облечена тонкой средой, в которой содержатся все вышеуказанные начала, достигшие, однако, лишь элементарного развития». В этой идее есть нечто от нашего понятия *идеализованного*, от нашего понятия «в себе»: подобно тому как цветок уже содержится в зародыше, но *идеально*, а не *реально и действительно*: для обозначения этой идеи Санкхья употребляет выражение *лингам*, силу рождения, деятельную силу природы, которая высоко ставится во всех индуистских представлениях. Этот тонкий образ, говорит Санкхья, принимает затем более грубую телесную форму, облекается в несколько образов; и Санкхья указывает на философское созерцание как на средство, препятствующее падению на ступень грубой телесности.

До сих пор мы имели дело с абстрактными началами. О сотворении конкретной действительности вселенной мы должны сказать следующее. Телесная тварь состоит из души, облеченной в более грубое тело, и объемлет собою восемь разрядов высших существ и пять разрядов низших существ, которые вместе с человеком, образующим самостоятельный класс, составляют четырнадцать разрядов и распределены между тремя мирами, или классами. Первые восемь разрядов носят названия, встречающиеся в индуистской мифологии: Брами, Праджапатис, Индра и т. д.; это — столь же боги, сколь и полубоги, а сам Брама представлен здесь как сотворенный. Пятью низшими разрядами являются животные: четвероногие, составляющие два класса, третий класс — птицы, четвертый — пресмыкающиеся, рыбы и насекомые, и наконец, пятый — растительная и неорганическая природа. Местопребыванием восьми высших классов является небо; они наслаждаются благодатью и добродетелью и, таким образом, блаженны, но их блаженство несовершенно и преходяще. Внизу находится местопребывание тьмы или обмана, где обитают существа низших разрядов; по середине находится мир людей, где господствуют ложь и страсть.

Этим трем мирам, составляющим область материальных творений, система Санкхьи противопоставляет другой, *интеллектуальный* мир творений; он состоит из способностей рассудка, ощущений, которые, в свою очередь, делятся на четыре класса: на определения, являющиеся помехой; определения, делающие неспособными; определения, дающие

удовлетворение; и определения, делающие интеллект совершенным.

1) Санкхья перечисляет шестьдесят два мешающих определения: восемь видов заблуждения; столько же видов мнения и обмана; десять видов страсти, представляющих собою крайнюю степень обмана; восемнадцать видов вражды или мрачности, столько же видов печали. Здесь проявляется больше эмпирический способ рассмотрения, основанный на психологическом наблюдении. 2) Неспособность интеллекта также распадается на двадцать восемь видов: повреждение органов, отсутствие их и т. д. 3) Удовлетворение может быть внешним или внутренним. Внутреннее удовлетворение бывает *четырёх родов*: первый род внутреннего удовлетворения касается природы, совершенно всеобщего, субстанциального, и представляет собою мнение, что философское познание есть видоизменение начал самой природы, с каковым мнением непосредственно связано ожидание истинного освобождения через акт природы. Однако нельзя ожидать истинного освобождения как акта природы,— оно должно быть делом души, выполняемым ею через свою мыслящую деятельность. Вторым удовлетворением является вера, что для обеспечения освобождения достаточны аскетические упражнения, боль, мучения и посты; третий вид удовлетворения касается времени и является представлением, что освобождение настанет с течением времени без усилия; четвертым является удовлетворение посредством представления об удаче, представления, что освобождение зависит от судьбы. Внешним способом удовлетворения является воздержание от удовольствий, вызываемое чувственными мотивами, например отвращением к беспокойству, доставляемому стяжанием, опасением, что удовольствия повлекут за собою дурные последствия и т. д. 4) Санкхья затем указывает также несколько видов усовершенствования интеллекта и, между прочим, также и непосредственный психологический способ усовершенствования духа, например посредством рассуждения, дружеских бесед и т. д., как мы можем это найти также и в наших прикладных логиках.

Нам остается еще сделать несколько более определенных замечаний относительно главного пункта системы. Санкхья, как и другие индуистские системы философии, занимается в особенности *тремя качествами (гун)* абсолютной идеи, которые она представляет себе как субстанции, как видоизменения природы. Замечательно, что наблюдающее сознание индусов обратило внимание на то, что истинное в себе и для себя содержит в себе три определения, и понятие идеи завершается в трех моментах. Это высокое сознание троичности, которое мы находим

также у Платона и других, утерялось затем в области мыслящего рассмотрения и сохранилось лишь в религии, но сохранилось в последней как некоторое потустороннее; рассудок затем разобрался в положении и объявил это сознание бессмыслицей. Лишь Кант проложил снова путь к правильному познанию. Сущность и целостность понятия всякой вещи, рассматриваемой в ее субстанции, поглощается отныне троичностью определений, и задачей нашего времени стало осознание этой точки зрения. У индусов это сознание имело своим источником лишь остроумное наблюдение, и они определяют эти качества точнее таким образом: первым и высочайшим качеством является *благость* (саттва); она возвышенна, озаряюща, связана с радостью и блаженством; в ней господствует добродетель. Она преобладает в огне; поэтому пламя поднимается ввысь, и искры взлетают вверх; когда она преобладает в человеке, как это имеет место в восьми высших разрядах, она является причиной добродетели. Это, следовательно, всецело и во всех отношениях утвердительное всеобщее в абстрактной форме. Вторым и средним качеством является *лживость*, или страсть (раджа, теджа), слепая сама по себе, нечистая, вредная, безобразная; она деятельна, стремительна и изменчива, связана со злом и несчастьем; она преобладает в воздухе, почему ветер и движется крестообразно; в живых существах она представляет собою причину порока. Третьим и последним качеством является *тьма* (тамас); она ленива и является помехой, связана с заботой, тупостью и обманом. Она преобладает в земле и в воде, поэтому они падают и стремятся вниз; в живых существах она представляет собою причину глупости. Первое качество есть, следовательно, единство с собою; второе качество — проявление, начало различия,влечение, раздвоение, как злобность; третье же — только отрицание; оно потому в конкретном мифологическом изображении представлено как Шива, Махадева или Махешвара, как бог разрушения и изменения. Важное различие между пониманием Санкхьи и нашим состоит в том, что третье начало, согласно Санкхье, не есть возвращение в первое, как этого требует дух и идея, ибо последняя требует, чтобы она посредством снятия отрицания опосредствовала себя с самой собой и возвратилась в самое себя; у индусов же третье качество остается изменением, упничтожением.

Эти три качества представлены как сущность природы. Санкхья говорит: «Мы говорили о них, как о деревьях леса». Это, однако, плохое сравнение, ибо лес есть лишь абстрактно всеобщее, в котором индивидуумы самостоятельны. В религиозных представлениях Вед, в

которых эти качества встречаются также под названием *тримурти*, о них говорится, как о последовательных видоизменениях, так что «все сначала было тьмой, затем получило повеление превратиться, и, таким образом, тьма приняла вид влечения, деятельности (foulness)», — которые, однако, еще хуже, — «пока она накопец, после второго приказа Браммы, не приняла формы благодати».

Дальше излагаются более строгие определения интеллекта и отношения этих качеств. К интеллекту причисляются восемь видов, из которых четыре принадлежат благодати: во-первых, добродетель; во-вторых, наука и знание; в-третьих, отсутствие страстей, вызываемое или внешним чувственным мотивом, отвращением к беспокойству, или духовным мотивом, и вырастающее из убеждения, что природа есть сновидение, иллюзия и обман; в-четвертых, могущество. Последнее восьмикратно, и потому указываются восемь отдельных свойств: способность сжиматься в совершенно маленькую форму, которая проникает в каждую вещь; способность расширяться и стать гигантским телом; способность делаться легким, чтобы на солнечном луче восходить к солнцу; обладание неограниченным действием органов, благодаря которому можно кончиками пальцев коснуться луны; непреодолимая воля, так что, например, человек, обладающий ею, может нырнуть в землю так же легко, как в воду; господство над всеми живыми и не живыми существами, сила изменить течение природы, способность совершить все, что желаешь. «Что человек при жизни может достигнуть такого трансцендентного могущества, — говорит Кольбрук, — это не составляет особенного воззрения Санкхьи, а является общим всем системам и религиозным представлениям; в драмах и народных рассказах сообщается, что многие святые и брамины обладали таким могуществом, и индусы этому верят». Чувственная очевидность ничего не может поделать против этого, ибо для индуса чувственное восприятие вообще не существует; все превращается в образ фантазии, всякое сновидение почитается ими истиною и действительностью. Это могущество Санкхьи приписывает человеку, поскольку последний посредством развития своего поднимается в область внутренней жизни. Кольбрук говорит: «Йога-шастра называет в одной из четырех ее глав множество упражнений, посредством которых достигается такое могущество, например глубокое размышление, сопровождаемое задерживанием дыхания и бездейтельностью внешних чувств, причем сохраняется постоянно одно и то же предписанное положение тела. Посредством таких упражнений адепт

достигает знания всего прошлого и будущего, угадывания мыслей других, обладания силой слона, смелостью льва, быстротой ветра; достигает способности летать по воздуху, плавать в воде, нырять в землю, обозревать все миры в одно мгновение и совершать другие чудесные дела, но самым быстрым способом достигнуть блаженства посредством глубокого созерцания является благоговейное устремление к богу, которое состоит в постоянном бормотании мистического имени бога: «Ом». Таково общее представление.

Кольбрук затем более подробно излагает учение теистической и атеистической Санкхьи. Тогда как в теистической системе Ишвара признается верховным правителем мира, как отличная от других душ душа, или как дух, — Капила в атеистической Санкхье отрицает существование Ишвары, творца мира, обладающего сознательной волей, говоря, что нет доказательства существования бога; восприятие о нем ничего не говорит, а посредством умозаключения его также нельзя вывести. Капила, правда, признает происшедшее из природы существо, которое является абсолютным интеллектом, источником всех индивидуальных интеллектов и началом всех других существований, последовательно развивающихся из него друг за другом. Он определенно говорит, что «истинность такого Ишвары доказана», т.е. истинность творца мира, если под словом творчество понимать именно это. Но, говорит он: *«существование действия зависит от души, от сознания, а не от Ишвары; все имеет своим источником великое начало, интеллект»*, в состав которого входит индивидуальная душа и посредством которого он действует.

Что касается третьего отдела Санкхьи, *более определенного способа познания начала*, то я сделаю относительно этого еще несколько замечаний, могущих представить некоторый интерес. Из различных уже указанных видов познания главным остается познание посредством рассуждения, связь в умозаключении посредством *отношения между причиной и действием*; и я укажу, как индусы понимают это отношение. Рассудок и все другие выведенные принципы являются действиями, и от них мы умозаключаем к их причинам; это умозаключение в некотором отношении аналогично с нашим способом умозаключения, а в других отношениях отлично от последнего. Согласно воззрению Санкхьи «действие существует уже до того, как причина начинает действовать, ибо то, что не существует, не может получить существование посредством причинности». Кольбрук говорит: «Это значит, что действия представляют собою скорее эдукты, чем продукты». Но здесь как раз и возникает вопрос, что такое продукты? В качестве

иллюстрации того, каким образом действие уже содержится в причине, Санкхья приводит следующий пример: масло содержится в семени се-зама уже до того, как его выжимают, рис существует в стебле до того, как его обмолотили, молоко — в выменах коровы до того, как ее выдоили. Сущность причины и действия одна и та же; по существу платье ничем не отличается от пряжи, из которой оно выткано; и в пряже, и в платье содержится одно и то же. Так индусы понимают это отношение. Из этого понимания должна была бы вытекать вечность вселенной; ибо положение: из ничего ничего не происходит, о котором и Кольбрук также напоминает, противоречит сотворению мира из ничего в нашей религиозной форме; и на самом деле мы должны теперь же сказать: бог творит вселенную не из ничего, а из себя; он дает существование лишь своему собственному определению. Различие между причиной и действием есть лишь различие формы; рассудок, а не разум отделяет их друг от друга. Влажность есть то же самое, что и дождь; или, употребляя другой пример, мы говорим в механике о различных движениях, тогда как на самом деле движение обладает той же скоростью до толчка и после него. Обычное сознание не может так понимать это отношение безразличия между причиной и действием.

Индусы умозаключают затем к «всеобщей причине, которая неразличима, между тем как определенные вещи конечны», и поэтому должна существовать проникающая их причина. Даже интеллект представляет собою действие этой причины. Такой причиной является душа, поскольку она является творческой в этом тождестве с природой, после того как она отвлеклась от последней. Действие исходит от причины, но и последняя тоже не самостоятельна, а возвращается к всеобщей причине. Вместе с сотворением трех миров дано также и всеобщее разрушение; подобно тому как черепаха выпускает свои члены и затем снова их втягивает внутрь своей раковины, так и при наступающей в определенное время всеобщей гибели и разрушении вещей пять элементов, из которых составлены три мира, снова вовлекаются в первоначало в порядке, обратном тому, в котором они выходили из него. Они возвращаются шаг за шагом в свою первопричину, высшую и неразличимую, а этой первопричиной является природа; последней приписываются три качества: благость, страсть и тьма. Более строго очерченное отношение этих определений могло бы быть очень интересным, но Санкхья понимает это отношение весьма поверхностно. Природа именно действует посредством смешения этих трех качеств: каждая вещь содержит в себе все три качества, подобно стекающимся трем

потокам. Природа действует также посредством видоизменения, подобно тому как вода, впитанная корнями растения и поднимающаяся внутрь плода, получает особенно приятный вкус. Существуют, таким образом, в Санкхье лишь категории *смешения* и *видоизменения*. Индусы говорят: *природа* обладает вышеуказанными тремя качествами по своему собственному праву как своими формами и свойствами; другие же вещи обладают ими лишь потому, что они существуют в них как их действия.

Мы должны еще рассмотреть *отношение природы к духу*: «Хотя природа не одушевлена, она, однако, выполняет дело приготовления души к ее освобождению, подобно тому как функцией молока — субстанции, не обладающей ощущением, — является питание теленка». Санкхья приводит следующее сравнение: подобно баядерке, природа показывает себя душе во время свидания; ее порицают за бесстыдство, с которым она многократно отдается грубому взгляду зрителя. «Но она отступает, после того как она достаточно показала себя; она делает это, потому что ее уже видели; и зритель отходит, потому что он ее видел. Природа не имеет никакого другого употребления для души; однако их связь продолжает существовать». С достижением духовного познания посредством изучения начал узнают решающую, неопровержимую, единственную истину, а именно, что «я не есмь, и ничто не есть мое, и я не существую». Яйность именно пока что еще отличается от души, и, наконец, для индуса исчезают яйность и самосознание: «Все, что происходит в сознании, отражается душой, но отражается, как образ, не загрязняющий кристалла души и не входящий также в его состав. Обладая этим знанием себя» (без яйности), «душа удобно рассматривает природу, выходит благодаря этому из круга страшных изменений и освобождается от всякой другой формы и действия рассудка за исключением этого духовного познания». Это — опосредствованное, духовное знание ставшего также духовным содержания, знание без яйности и сознания. «Душа, правда, остается еще некоторое время облеченной в тело, но она облечена в него лишь так, как колесо горшечника, хотя горшок уже изготовлен, все еще вертится благодаря силе сообщенного ему раньше толчка». Душа, следовательно, согласно индусам, не имеет ничего общего с телом, и ее отношение к нему становится, таким образом, излишним. «Но когда, наконец, наступает отделение познавшей души от ее тела и природа перестает существовать в отношении души, тогда завершается абсолютное и последовательное освобождение». Таковы главные моменты Санкхьи.

2. Философия *Готама* и философия *Канады* связаны друг с другом.¹ Философия Готама называется *Ньяя* (рассуждающая), а философия Канады *Вайсешикой* (особенная). Первая представляет собою весьма разработанную диалектику, вторая же, напротив, занимается физикой, т. е. частными или чувственными объектами. Кольбрук говорит: «Никакая область науки или литературы не привлекает к себе такого внимания индусов, как Ньяя, и плодом этих занятий является бесчисленное множество произведений, среди которых находятся также и работы весьма знаменитых ученых. Порядком, в котором излагают свое учение Готама и Канада, является тот, который намечен в одном месте Вед, как шаги, требующиеся при преподавании и изучении, а именно: *высказывание, определение и изыскание*. Высказывание есть упоминание предмета по его названию, т. е. по обозначающему его выражению, сообщенному откровением, ибо язык рассматривается как полученный людьми через откровение. Определение излагает особенные свойства, составляющие существенный характер данного предмета. Изыскание состоит в исследовании соответствия и достаточности определения. Согласно этому учителя философии начинают с научных выражений, переходят к определениям и затем начинают исследование предпосланных таким образом предметов; под названием разумеется представление, с которым сравнивается в *изыскании* то, что указано в определении. Затем они переходят к долженствующему быть рассмотренным предмету. «Готама здесь приводит 16 пунктов, главными из которых являются доказательство, очевидность» (формальный момент) и то, что требуется доказать; остальные являются вспомогательными и второстепенными, лишь способствующими познанию и достоверности истины. Ньяя в согласии со всеми другими психологическими школами обещает блаженство, конечное превосходство и освобождение от зла в награду за полное познание тех принципов, которые она указывает, т. е. за познание истины, понимая под последней убеждение в вечном существовании души, как отделимой от тела, так что дух существует сам по себе. Душа, таким образом, является сама тем предметом, который должен быть познан и доказан. Обо всем этом мы должны еще сказать подробнее.

а. Первый основной пункт, очевидность доказательства, распадается на четыре вида: эти виды суть, во-первых, восприятие, во-вто-

¹ Transactions of the Royal Asiatic Society, vol. I, part I, p. 92—118 (VII., Essay on the Philosophy of the Hindus, Part II, by *Henry Thomas Colebrooke*.)

рых, умозаключение (inference), которое бывает тройкого рода: умозаключение от следствия к причине, от причины к действию и по аналогии. Третьим видом очевидности является сравнение; четвертым — заверение, включающее в себя как предание, так и откровение. Эти виды доказательства очень подробно изложены как в древнем трактате, приписываемом Готаме, так и в произведениях бесчисленных комментаторов.

б. Вторым основным пунктом является предмет, который требуется доказать, который должен стать очевидным; здесь система перечисляет двенадцать предметов. Но первейшим и важнейшим из этих предметов является душа, как отличающееся от тела и органов чувств местопребывание ощущений и знания, существование которых доказывается симпатией, антипатией, хотением и т. д. Она обладает следующими четырнадцатью качествами: числом, величиной, соединением, отделением, интеллектом, удовольствием, болью, желанием, антипатией, волей, заслугой, виной и силой воображения. В этих первых зачатках рефлексии, перечисленных в совершенном беспорядке, мы также не видим ни связи, ни целостности определения. Вторым предметом познания является тело; третьим — органы чувств, причем перечисляются пять внешних чувств. Последние представляют собою не видоизменение сознания (как это утверждает Санкхья), а материал, состоящий из элементов, т. е. из земли, воды, света, воздуха и эфира. Глазное яблоко, говорят они, не есть орган зрения, и ухо не есть орган слуха, а органом зрения является световой луч, исходящий от глаза к предмету, органом слуха — эфир, который сообщается в отверстии уха со слышимым предметом посредством находящегося между ними эфира. Луч света, являющийся органом зрения, обычно невидим, подобно тому как мы не видим света в полдень, но можем его видеть при известных обстоятельствах. Органом вкуса является нечто влажное, как, например, слюна. Нечто похожее на то, что здесь говорится о зрении, мы находим у Платона в «Тимее» (ed. Steph., pp. 45 — 46; ed. Bekk., pp. 50 — 53); интересные замечания о фосфоре мы находим в статье Шульца (в «Морфологии» Рете). Примеры того, что люди видят ночью, так что их глаз освещает предмет, встречаются во множестве; но это явление требует во всяком случае наличия особенных условий. Четвертым предметом являются предметы внешних чувств. Здесь некий комментатор Чесава вставляет шесть категорий Канады; первой категорией является *субстанция*, существующая в числе девяти: земля, вода, свет, воздух, эфир, время,

пространство, душа, разум; остальные элементы материальных субстанций рассматриваются Канадой как предметы, бывшие первоначально атомами, а затем агрегатами последних; он утверждает вечность атомов и много говорит затем о соединении атомов, причем мы встречаем у него также и утверждение о солнечных пылинках. Второй категорией является *качество*, которое существует в числе двадцати четырех: 1) цвет, 2) вкус, 3) запах, 4) чувство, 5) число, 6) величина, 7) индивидуальность, 8) соединение, 9) разделение, 10) предшествование, 11) последование, 12) тяжесть, 13) жидкость, 14) упорство, 15) звук, 16) интеллект, 17) удовольствие, 18) боль, 19) желание, 20) антипатия, 21) воля, 22) добродетель, 23) порок, 24) способность, заключающая в себе три вида: скорость, эластичность и воображение. Третьей категорией является *действие*; четвертой — *общность*; пятой — *различие*; шестой — *соединение* (aggregation), последняя категория Канады; другие авторы прибавляют в качестве седьмой категории *отрицание*. Вот как выглядит философия у индусов.

с. За этими двумя главными пунктами, за очевидностью и за предметом, подлежащим доказательству, следует в философии Готамы, в качестве *третьего* основного пункта, *сомнение*. Другим пунктом является правильное доказательство, формальное рассуждение или полный силлогизм (Ньяя), состоящий из пяти суждений: 1) положение, 2) основание, 3) доказательство (instance), 4) применение, 5) заключение. Например: 1) этот холм — огненный, 2) ибо он дымится, 3) что дымится, то огненно, как, например, кухонный очаг, 4) но (accordingly) дымится холм, 5) поэтому он огненный. Это излагается так, как у нас силлогизм, но здесь выходит, что то, что требуется доказать, ставится с самого начала. Мы же, напротив, начали бы со всеобщего. Такова обычная форма индусской философии, и этих примеров для нас достаточно. Теперь снова резюмируем сказанное.

Мы видели, что в Индии собирание души, ее концентрация в себе, ее взлет к свободе, мышление, конституирующееся само по себе, является главным. Это становление для себя души в абстрактнейшей форме мы можем назвать интеллектуальной субстанциальностью; но здесь налицо не *единство* духа и природы, а как раз противоположное этому. Для духа изучение природы есть лишь средство упражнения мышления, имеющее своей целью освобождение духа. Интеллектуальная субстанциальность представляет собою в Индии цель, между тем как в философии она вообще представляет собою суще-

ственное начало; философствование, это — *идеализм*, убежденный в том, что мышление само по себе есть основа истины. Интеллектуальная субстанциальность представляет собою противоположность рефлексии, рассудку, субъективной индивидуальности европейца. У нас признается очень важным то обстоятельство, что *я* этого хочу, *я* это знаю, что *я* верю в это, предполагаю это, согласно основаниям, которые имеются у меня в пользу этого, в согласии с моим произволом, и этому обстоятельству мы придаем бесконечную ценность. Интеллектуальная субстанциальность есть крайняя противоположность этого настроения, в ней вся «субъективность» «я» исчезает; для интеллектуальной субстанциальности все объективное стало чем-то суетным; для нее не существует объективной истины, долга, права; и, таким образом, единственное, что остается, это — субъективная тщета. Интересно дойти до этой интеллектуальной субстанциальности для того, чтобы целиком потопить в ней эту субъективную суетность со всем ее мудрствованием и рефлексией. В этом состоит превосходство индусской точки зрения.

Недостатком ее является то, что, так как интеллектуальная субстанциальность изображается как цель субъекта, как состояние, которое должно еще быть создано в интересах субъекта, то она, хотя и является чем-то наиболее объективным, все же представляет собою лишь совершенно абстрактное объективное; поэтому ей недостает существенной формы объективности. Как раз эта интеллектуальная субстанциальность, остающаяся, таким образом, в абстракции, существует лишь в субъективной душе. Как в суетности, в которой пребывающим является лишь субъективная мощь отрицания, все исчезает, так и эта абстрактная интеллектуальная субстанциальность заключает в себе лишь бегство в пустоту и неопределенность, в которых все исчезает. Речь идет о том, чтобы подлинная почва формирующей в самой себе, определяющей себя объективности вызвала бесконечную форму внутри себя, которая есть то, что называют мышлением. Точно так же как это мышление, во-первых, в качестве субъективного есть мое, ибо я мыслю, во-вторых представляет собою также всеобщность, заключающую в себе интеллектуальную субстанциальность, так оно, в-третьих, представляет собою формирующую деятельность, начало определения. Лишь этот более высокий вид объективности, именно самораскрывающейся объективности, дает место особому содержанию, позволяет ему свободно двигаться и сохраняет его внутри себя. Если в восточном воззрении особенное есть

нечто шаткое и предназначено к гибели, то на почве мышления оно, напротив, находит себе место. Оно может укорениться в себе, упрочиться; это именно жесткий европейский рассудок. Для нашего освобождения от него восточные представления полезны; но на почве мышления оно остается текучим, не должно стать самостоятельным, а должно быть лишь моментом всей системы. Восточная философия, как мы видели, тоже рассматривает определенное содержание, но это рассмотрение совершенно бессмысленно, несистематично, потому что оно стоит над своим предметом, вне единства. По ту сторону стоит интеллектуальная субстанциальность, а по сию сторону все выглядит сухо и скудно; особенное имеет, таким образом, лишь деревянную форму резонирования и умозаключения, как это было также у схоластиков. На почве же мышления особенному, напротив, может быть отдано должное, его можно рассматривать и постигать как момент всей организации. В индусской философии идея не стала предметной; внешнее, предметное не постигается поэтому в ней соответственно идее. В этом заключается недостаток восточного воззрения.

Истинно-объективная почва мышления коренится в действительной свободе субъекта; само всеобщее, субстанциальное должно обладать объективностью. Так как мышление есть это всеобщее, есть почва субстанциального и, вместе с тем, оно есть «я» (мышление есть «в себе» и существует как свободный субъект), то всеобщее обладает непосредственным существованием и наличием; оно — не только некая цель, некое состояние, в которое нужно перейти, — абсолютность здесь предметна. Это определение мы находим в греческом мире, и его развитие представляет собою предмет нашего дальнейшего рассмотрения. Сначала всеобщее выступает как совершенно абстрактное и таким образом противостоит конкретному миру, но оно обладает значимостью для почвы того и другого: для конкретного мира и для того, что существует в себе. Последнее не есть некое потустороннее, а наличное значимо потому, что находится «в себе», или, иначе говоря, «в себе», всеобщее есть истина предметов.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ВВЕДЕНИЕ В ГРЕЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ.

При упоминании Греции образованный европеец и, в особенности, мы, немцы, чувствуем, как будто очутились в родном доме. Европейцы получили свою религию, свое представление о потустороннем, о более отдаленном, не от Греции, а от Востока, точнее от Сирии, и в этой области они сделали шаг вперед по сравнению с Грецией. Но мы сознаем, что посюстороннее, здесь наличное, наука и искусство, то, что, доставляя удовлетворение нашей духовной жизни, делает ее достойной, а также и украшает ее, пришло к нам из Греции непосредственно или окольным путем через римлян. Последний путь предшествовал первому; сначала эта культура пришла к нам в романизированной форме, и это верно также и по отношению к некогда единственной церкви, которая, как таковая, считала себя происшедшей из Рима и даже донныне сохранила язык римлян. Источником преподавания были наряду с латинским Евангелием произведения отцов церкви. Наше право также гордится тем, что черпает свои наиболее совершенные руководящие линии из римского права. Германская основательность должна была пройти через суровую школу служения у воспринятых нами от Рима церкви и права, должна была сначала дисциплинироваться; лишь благодаря этому европейский характер разрыхлился и сделался способным к свободе. После же того как европейское человечество ориентировалось в себе, ощутилось у себя дома и стало обращать свои взоры не на отдаленное, а на наличное, оно отвергло историческое, привнесенное чужими. Тогда человек начал жить на своей родине, и он обратился к грекам, с тем чтобы научиться у них наслаждаться этим своим новым состоянием. Предоставим церкви и юриспруденции их латынь и их приверженность к римскому. Мы знаем, что более высокая, более свободная философская наука, равно как и наше прекрасное свободное искусство и вкус. любовь к последнему имеют свои корни в

греческой жизни; из нее мы почерпнули их дух. Если бы было дозвоительно тосковать, то мы должны были бы испытывать тоску по такой стране и такому состоянию.

Но что заставляет нас чувствовать себя уютно у греков, это то, что, как мы видим, они превратили свой мир в родной дом: нас связывает с ними общий дух уюта родного дома. Как в повседневной жизни бывает так, что мы чувствуем себя хорошо у людей и в семьях, которые чувствуют себя уютно дома, внутренне удовлетворены, не стремятся в даль, так обстоит дело и с нашим отношением к грекам. Субстанциальные зачатки своей религии, своей образованности, своих общественных связей они, правда, в большей или меньшей степени получили из Азии, Сирии и Египта, но они столь радикально вытравили печать этого чуждого происхождения, столь преобразовали, переработали, сделали другим полученное ими извне, что то, что и они, и мы ценим, признаем, любим в этом полученном ими извне, принадлежит по существу лишь им. Насколько верно поэтому, что при рассмотрении истории греческой жизни мы восходим и должны восходить обратно к тому, что лежит за ее пределами, настолько же верно также и то, что мы можем обойтись и без этого и проследить первые зачатки, восходы, дальнейшее поступательное движение науки и искусства до их полного расцвета, равно как и источник их упадка, не выходя за пределы истории греческой жизни и ее мира. Ибо духовное развитие греков пользуется заимствованным чужим лишь как материалом, толчком; они сознавали и вели себя при этом как свободные. Форма, приданная ими чужой основе, представляет собою то своеобразное дыхание духа, тот дух свободы и красоты, на который можно, с одной стороны, смотреть как на форму, но который, однако, на самом деле представляет собою, с другой стороны, как раз самую высокую субстанциальность.

Но они не только сами создали, таким образом, субстанциальное содержание своей культуры и сделали свое существование уютным, но также и почитали свое духовное возрождение, которое, собственно говоря, представляло собою их подлинное рождение. Чуждое происхождение они как бы неблагодарно забыли и отодвинули назад, похоронили, может быть, во тьме мистерий, которую они скрывали от себя самих. Они не только были такими-то и такими-то, не только пользовались и наслаждались тем, что они создали и сделали из себя, а сознавали и радостно представляли себе этот родной характер всего своего существования, основу и источник самих себя,

и радовались этому, не удовлетворяясь лишь тем, чтобы существовать, обладать и пользоваться созданным ими. Ибо именно их дух, как порожденный духовным возрождением, характеризуется тем, что он, во-первых, *есть* их дух, а затем знает, что этот их дух так же возник и именно у себя же. Они представляют себе свое существование отделенным от них как предмет, самостоятельно порождающий себя и самостоятельно делающийся для них полезным; они, таким образом, создали некую историю всего того, чем они обладали и были. Они не только представляли себе возникновение мира, т. е. богов и людей, земли, неба, ветров, гор, рек, но вместе с тем создали и прелестные рассказы о происхождении всех сторон своего существования, — рассказы о том, как им был принесен огонь и связанные с ним жертвоприношения, о происхождении семян, земледелия, оливкового дерева, лошади, брака, собственности, законов, искусств, культа богов, наук, городов, царских родов и т. д., — создали рассказы о том, как все это с внешней стороны исторически возникло, о том, как все это стало их произведением и заслугой.

В самом существовании этой уюти, и — ближе — в духе уюта, в этом представлении, что они находятся у самих себя со стороны своего физического, гражданского, правового, нравственного, политического существования, в этом характере свободной, прекрасной историчности, заключающейся в том, что то, чем они являются, имеется у них также в качестве Мнемозины, — в этом содержится также зародыш мыслительной свободы и, таким образом, необходимость возникновения у них философии. Как греки находятся у себя дома, так и философия состоит именно в том, чтобы находиться у себя дома, чтобы человек был в своем духе у себя дома, чувствовал себя уютно у себя. Если мы вообще чувствуем себя у греков, как в родном доме, то мы должны в особенности чувствовать себя как дома в их философии, но — разумеется — мы не должны чувствовать себя находящимися у них, так как философия по существу своему как раз находится дома у самой себя и мы имеем дело с мыслями, с тем, что более всего является нашим, с тем, что свободно от всяких особенностей. Развитие и раскрытие у них мысли имело место на основе присущих им изначальных элементов, и, для того чтобы понимать их философию, нам не нужно искать дальнейших внешних поводов, а мы можем оставаться с ними.

Но мы должны точнее определить их характер и точку зрения.

Относительно греков в одинаковой степени верно и то, что они имели *историческую предпосылку* вне себя, и то, что они произошли *из самих себя*; эта предпосылка, постигнутая в форме мысли, представляет собою восточную субстанциальность *естественного* единства духовного и природного. Произойти лишь из себя, быть внутри себя, — вот другая крайность абстрактной субъективности, когда она еще пуста или, вернее, когда она себя опустошила; это — чистый формализм, абстрактный принцип современного мира. Греки стоят в прекрасной середине между этими двумя крайностями, и она является прекрасной серединой именно потому, что она одновременно и природна, и духовна; но природна и духовна таким образом, что духовность остается господствующим, определяющим субъектом. Дух, погруженный в природу, находится в субстанциальном единстве с нею, и, будучи сознанием, он представляет собою преимущественно *созерцание*; в качестве субъективного сознания он, правда, и оформляет, но оформляет без меры. Греки имели своей основой, своей сущностью субстанциальное единство природы и духа; имея эту сущность своим предметом, зная ее как таковую, но не исчезая в ней, а уходя в себя, они не отступили к крайности формальной субъективности, а оставались вместе с тем у себя, оставались, следовательно, свободным субъектом, который, имея своим содержанием, сущностью, субстратом еще то первое единство, оформляет свой предмет, возводит его на ступень красоты. Ступенью греческого сознания является ступень красоты. Ибо красота есть идеал, есть возникшая из духа мысль, но возникшая таким образом, что духовная идеальность не существует еще для себя в качестве абстрактной субъективности, которая затем в самой себе должна развить свое существование в мир мысли. Эта субъективность имеет еще в себе природную чувственную форму, но эта чувственная форма не занимает одинакового положения, не равноправна и тем паче не преобладает, как на востоке. Теперь первое место занимает духовное начало, и природная сущность уже больше не признается сама по себе в ее существующих формах, а скорее представляет собою лишь выражение просвечивающего через нее духа и низведена на степень средства для него и способа его существования. Но дух пока что еще не имеет средой самого себя, чтобы представлять себя в самом себе и построить на этом свой мир.

Свободная нравственность могла и должна была, таким образом, **найти** себе место в Греции, так как духовная субстанция свободы была

здесь основой нравов, законов и государственного строя. Но так как в этой духовной субстанции еще содержится момент природы, то форма нравственности государства еще обременена моментом *природности*; государства представляют собою небольшие естественные индивидуумы, которые не могли объединиться в одно целое. Так как всеобщее не стоит само по себе свободно, то духовное еще ограничено. В греческом мире в себе и для себя сущее и вечное и выполняется мыслью, осознается; но выполняется и осознается так, что субъективность еще противостоит ей в случайном определении, так как она еще имеет существенное отношение к природности; и в этом заключается причина того, что в Греции свободны лишь некоторые, — причина, которую мы выше обещали указать.

Восточная безмерная сила субстанции была приведена к мере, сужена греческим духом; он представляет собою ясность, цель, ограничение образований, сведение неизмеримого, бесконечного, пышного и богатого к определенности и индивидуальности. Богатство греческого мира состоит лишь в бесконечном множестве красивых, милых, прелестных подробностей, в этой радости всего существующего; самое великое, что дала Греция, это — индивидуальности, виртуозов искусства, поэзии, песни, науки, честности, добродетели. Если по сравнению с пышностью и возвышенностью, колоссальностью восточных созданий фантазии, египетских построек, восточных империй и т. д., греческая радость (прекрасные боги, статуи, храмы), равно как и их серьезность (учреждения и подвиги) могут казаться мелкими детскими играми, то расцветающая здесь мысль еще более суживает это богатство частных, равно как и восточную колоссальность, и сводит их к их простой душе, которая, однако, становится внутри себя источником богатства идеального мира, более возвышенного мира мысли.

«Из своих страстей, о человек, — сказал одип древний автор, — ты заимствовал материал своих богов», подобно тому как восточные народы, преимущественно индусы, заимствовали этот материал из элементов, сил, форм природы. «Из мысли, — можем мы прибавить, — ты заимствуешь материал бога». Здесь мысль является почвой, из которой выходит бог; но не начинающая мысль составляет ту основу, из которой мы должны обнимать всю эволюцию. Как раз напротив. Вначале мысль выступает совершенно бедной, в высшей степени абстрактной и со скудным содержанием по сравнению с тем содержанием, которое восточные народы дают своему предмету, ибо, в

качестве непосредственной, начальная стадия мысли сама носит форму природности; это обще ей с восточным содержанием. Так как она затем сводит восточное содержание к совершенно скудным определениям, то эти мысли не имеют для нас почти никакого значения, потому что они еще существуют не как мысли и не в форме и определении мысли, а в форме природности. Мысль, следовательно, представляет собою здесь абсолютное, но не в качестве мысли. Мы должны именно всегда различать двоякого рода вещи: всеобщее, или понятие, и, затем, реальность этого всеобщего, так как ведь важно знать, есть ли сама реальность мысль или нечто природное. Так как вначале реальность еще имеет форму непосредственности и мысль существует лишь в себе, то в этом заключается причина того, что мы у греков начинаем историю философии с натурфилософии ионийской школы.

Что касается внешнего исторического положения Греции в эту эпоху, то греческая философия начинается в VI веке до Р. Х., в царствование Кира, в эпоху упадка Ионийских свободных государств в Малой Азии. Когда погиб этот прекрасный мир, самостоятельно развившийся и достигший высокого уровня культуры, тогда появилась философия; ионийская свобода подвергалась сначала опасности со стороны Креза и мидийцев; лишь позднее персидское господство совершенно уничтожило ее, так что большинство жителей этих государств искали себе другого местопребывания и основали колонии преимущественно на Западе. Одновременно с этим упадком ионийских городов, другая Греция перестала быть под властью своих древних царских домов; Пелопиды и другие, большей частью чужеземные, царские роды сошли со сцены. Греция частью пришла в многообразное соприкосновение с внешним миром, частью греки искали в самих себе связующих их общественных уз; патриархальная жизнь ушла в прошлое, и во многих государствах появилась потребность организоваться свободно, согласно правовым определениям и учреждениям. Мы видим, как выступают многие лица, не являющиеся властителями своих сограждан благодаря своему происхождению, а почитаемые за свой замечательный талант, фантазию, ученость. Между такими лицами и их согражданами устанавливались различные отношения. Они были частью советчиками, но их доброму совету часто и не следовали, частью же они были ненавидимы и презираемы своими согражданами; и они уходили от общественной жизни; одни из них сделались насильственными, хотя и не жестокими властелинами своих согра-

ждан, другие же, наконец, сделались законодателями, установившими свободу.

К числу этих охарактеризованных нами людей принадлежат так называемые *семь мудрецов*, которых исключают в новейшее время из истории философии. Поскольку они считаются первыми по времени памятниками истории философии мы должны кратко охарактеризовать их здесь, на пороге истории философии. Они при вышеуказанных обстоятельствах принимают частью участие в борьбе ионийских городов, частью эмигрируют, частью же являются видными лицами в Греции. У различных авторов указываются неодинаково имена этих семи мудрецов; обычно называют следующие лица: Фалес, Солон, Периандр, Клеобул, Хилон, Биант, Питтак. Гермип, как говорит Диоген Лаэртций (I, 42), приводит семнадцать имен, из которых различные авторы выбирают по разному семь имен. Согласно Диогену Лаэртию (I, 42), уже более древний автор, Дикеарх, называет лишь четыре имени, которые встречаются в списке всех древних авторов, а именно: Фалеса, Бианта, Питтака и Солона. Другие еще называют Михона, Анахарсиса, Акусилая, Эпименида, Ферекида и т. д. Дикеарх, согласно Диогену (I, 40), говорит о них, что они не были ни мудрецами (*σοφοί*), ни философами, а были умными (*σοῦετοί*) людьми и законодателями; это суждение сделалось общепринятым и должно быть признано правильным. Они жили в период перехода греков от *патриархального* правления царей к правовому или насильственному правлению. Репутация мудрости этих семи лиц основана, с одной стороны, на том, что они постигли существенно практическую сторону сознания, т. е. сознания самой по себе всеобщей нравственности, и высказали свое постижение в виде правоучительных изречений, а частью и в виде гражданских законов, которые они же и осуществляли в греческих государствах; отчасти же эта репутация зиждется на том, что они выражали теоретические суждения в остроумных *изречениях*. Некоторые из таких изречений мы могли бы рассматривать не только как глубокие или хорошие мысли, но также и как философские и спекулятивные, поскольку им приписывается всеобщее значение, которое, однако, не явствуется из них самих. Эти люди не делали своей главной целью науку, философствование, а о Фалесе определенно говорится, что он лишь в позднейший период своей жизни посвятил себя философии. Чаще всего они занимались политикой; это были практики, деловые люди, но не в том смысле, в котором понимают это слово у нас, где люди занимаются

практической деятельностью, посвящают себя какой-нибудь отдельной отрасли: государственной службе, промыслу, сельскому хозяйству и т. д. Эти мудрецы жили в демократических государствах и разделяли со своими согражданами заботу об общем государственном правлении. Они не были также государственными людьми, подобными великим грекам Мильтиаду, Периклу, Демосфену, а государственными людьми, жившими в такое время, когда дело шло о спасении и упрочении и даже, можно сказать, о всем устройстве государственной жизни, почти о создании ее или, по крайней мере, о создании прочного правопорядка.

Таковы были в особенности роль и значение *Фалеса* и *Бианта* для ионийских городов. Геродот (I, 169 — 171) рассказывает об обоих и сообщает о Фалесе, что еще до покорения ионийцев (повидимому, Крезом) он посоветовал им учредить верховный совет (*ἐν βουλευτήριον*) в Теосе, этом центре ионийских народов; он, следовательно, советовал им создать федеративное государство с союзной столицей, причем они, вместе с тем, должны были оставаться отдельными народностями (*δῆμοι*). Те, однако, не последовали этому совету; это разбило и ослабило их силы, и следствием этого было их поражение; грекам всегда давался с трудом отказ от своей индивидуальности. Точно так же позднее, когда Гарпаг, полководец Кира, закончивший их покорение, поставил их в безвыходное положение, они не последовали благодетельному совету Бианта Приенского, который он дал им в решающий момент, когда они все собрались в Паниониуме. Совет этот гласил: «отплыть на общих судах в Сардинию, чтобы создать там ионийское государство; таким образом, они спасутся от рабства, будут счастливы и, населяя самый большой остров в Италии, покорят себе также и другие; если же они останутся в Ионии, то не будет никакой надежды на спасение их свободы». Этот совет одобряет также и Геродот: «Если бы они последовали ему, то они сделали бы счастливейшими из греков». Но подобные вещи совершаются лишь по принуждению, а не добровольно.

Такое положение занимали также и другие мудрецы. *Солон* был законодателем в Афинах и этим, главным образом, прославился; многие люди достигли такого высокого положения, приобрели славу законодателя; с Солоном эту славу разделяют лишь Моисей, Ликург, Залевк, Нума и т. д. У германских народов нет лиц, приобретших славу законодателей своих народов. В наше время не может уже быть законодателей; в новое время законы и правовые отношения всегда

уже существуют, и то немногое, что может быть еще сделано законодателем, законодательными собраниями, представляет собою лишь дальнейшие уточнения деталей или очень незначительные, второстепенные определения. Дело идет лишь о собирании, редактировании и разработке частных, и, однако, Солон и Ликург также лишь придали форму сознания имевшемуся налицо; один сделал это для ионийского духа, а другой — для дорийского характера. Оба устранили господствующую в тот момент разруху посредством действенных законов. Солон не был совершенным государственным человеком. Это обнаруживается в дальнейшей истории его жизни; государственное устройство, позволившее Писистрату тотчас же, еще в его присутствии, объявить себя тираном, — являвшееся, следовательно, таким бессильным и неорганичным, что оно не могло предотвратить своего ниспровержения (и еще какой властью!), — должно было непременно страдать каким-то внутренним дефектом. Это может казаться странным, ибо государственное устройство должно быть в состоянии оказать противодействие такому нападению. Но рассмотрим ближе, что на самом деле сделал Писистрат?

Значение так называемых тиранов лучше всего уясняется для нас отношением Солона к Писистрату. Мы видим, что, когда сделалось необходимым установить у греков твердо-упорядоченное государственное устройство и законы, появляются законодатели и правители, заставляющие народ подчиняться законам и правящие им в соответствии с последними. Закон, как всеобщий, для всех обязательный, казался и кажется еще теперь отдельным лицам насилием, поскольку последние не понимают разумности закона; сначала он кажется таковым всему народу, а затем — лишь отдельным лицам. Необходимо сначала совершать над последними насилие до тех пор, пока они не достигнут правильного понимания и закон не делается для них их собственным, перестанет быть чужим. Большинство законодателей и строителей государств брали сами на себя эту задачу, сами совершали над народом это насилие и были его тиранами. В тех же государствах, где они не брали на себя исполнение этой задачи, они должны были терпеть, чтобы другие лица брали на себя это дело, ибо само дело необходимо. Согласно сообщению Диогена Лаэртия (I, 48 — 50), друзья Солона советовали ему захватить власть, так как народ привержен к нему (*προσείχον*) и был бы доволен, если бы он сделался тираном. Солон же отверг этот совет и старался помешать Писистрату, когда стал подозревать последнего в таком намерении. Когда он заметил это

намерение Писистрата, он пришел одетый в панцырь и со щитом в Народное собрание, что уже тогда было чем-то необычайным (ибо Фукидид, I, 6, указывает, как на различие между греками и варварами, на то, что греки, и между ними главным образом афиняне, снимали с себя оружие в мирное время), и донес народу о плане Писистрата. Он сказал: «Мужичья афинская. Я мудрее некоторых и смелее других; я мудрее таких, которые не замечают обмана Писистрата, и смелее тех, которые видят этот обман, но из страха молчат». Когда ему не удалось предотвратить тиранию, он покинул Афины. Писистрат, говорят, написал даже Солону после его отъезда почтительное письмо, сохраненное для нас Диогеном (I, 53 — 54). В этом письме он приглашал его возвратиться в Афины и жить у него свободным гражданином: «Не я один завладел у греков тиранией, и завладел я ею не как чем-то таким, что не принадлежит мне по праву, ибо я происхожу из рода Кодра; я, таким образом, лишь снова возвратил себе то, что афиняне поклялись сохранить за Кодром и его родом, но потом отняли у них. Помимо этого я не делаю ничего несправедливого по отношению к богам и людям, а, как ты установил для афинян законы, так и я стараюсь (ἐπιτροπῶ), чтобы они держались гражданской жизни (πολιτεύειν)»; его сын Гипсий делал то же самое. «И это положение сохраняется лучше, чем при народоправстве, ибо я никому не позволяю поступать несправедливо (ὀβριζέειν), и я, как тиран, не беру для себя ничего другого (πλεῖόν τι φέρομαι), кроме почета и установленных даров (τὰ ῥητὰ γέρα), в том размере, в котором они приносились прежним царям. Каждый афинянин отдает десятую часть своего дохода не мне, а на покрытие расходов на публичные жертвоприношения и на другие общие надобности и для создания запаса на случай войны. Я не сержусь на тебя за то, что ты раскрыл мои планы, ибо ты это сделал больше из любви к народу, чем из вражды против меня, и сделал это потому, что ты еще не знал, как я буду править, ибо, если бы ты это знал, ты бы ничего не имел против моего правления и не бежал бы» и т. д. Солон в своем приведенном Диогеном ответе (I, 66 — 67) пишет, что он не питает никакого личного недовольства против Писистрата и должен его называть лучшим из всех тиранов; но возвратиться ему не подобает: «так как он сделал равенство прав сущностью государственного устройства афинян и сам отверг тиранию, то он своим возвращением одобрил бы то, что делает Писистрат». Господство Писистрата приучило афинян к законам Солона и сделало их обычаем, так что после окончания срока этого приучения тирания сделалась излишней, и его сыновья были

изгнаны из Афин, и только теперь солоновское государственное устройство держалось само по себе. Солон, таким образом, действительно дал законы, но одно дело дать законы, и совсем другое дело превратить эти правовые учреждения в привычку, в нравы, в жизнь народа.

То, что у Солона и Писистрата было разделено, мы видим соединенным у Периаандра в Коринфе и у Питтака в Митилене.

Мы достаточно сказали о внешней жизни семи мудрецов. Они прославились также мудростью своих изречений, которые дошли до нас; но эти изречения представляются нам отчасти очень поверхностными и избитыми. Причиной этого является то, что для нашей рефлексии общие положения совершенно обычны; нам поэтому и в Соломоновых притчах многое кажется поверхностным и обыденным. Но совершенно другое — осознание впервые такого всеобщего в форме всеобщности. Солону приписывается много двустипий, которые дошли до нас; они выражают в кратких изречениях совершенно всеобщие обязанности по отношению к богам, к семье и к отечеству. Диоген (I, 58) сообщает, что Солон сказал: «Законы подобны паутине: маленькие попадают в них, а большие разрывают их. Язык есть образ поступка» и т. д. Такие положения представляют собою не философию, а общее размышление, выражение нравственных обязанностей, максимы, существенные определения. Такой характер носят их мудрые изречения; некоторые из них действительно незначительны, но другие кажутся более незначительными, чем они суть на самом деле. Так, например, Хилон говорит: «Поручись, и тебе будет нанесен вред» (ἐγγύρα, πάρα δ' ἄτα). С одной стороны, это совершенно ходячее правило житейской мудрости; но скептики придали этому изречению более высокий, общий смысл, который, можно, пожалуй, думать, имел в виду также и Хилон. Вот этот смысл: «Свяжи свое «я» с чем-нибудь определенным и ты попадешь в беду». Скептики приводят это изречение в подтверждение правильности своего учения, считая, что в нем содержится принцип скептицизма, согласно которому ничто конечное и определенное не обладает самостоятельным существованием, а представляет собою лишь видимость, нечто шаткое, нечто, не выдерживающее критики. Клеобул говорит: μέτρον ἄριστον (мера — важнее всего), другой говорит: μηδὲν ἄγαν (ничего [не делай] чересчур); эти изречения тоже имеют общий смысл. Мера πέρας Платона есть нечто лучшее по сравнению с ἄπειρον; само себя определяющее лучше неопределенного, точно

так же как и вообще мера в бытии представляет собою наивысшее определение.

Одним из знаменитейших изречений является изречение Солона, сказанное им в беседе с Крезом, которую Геродот (I, 30 — 33) по своему обыкновению рассказывает очень подробно. Вывод, сделанный Солоном из этой беседы, гласит: «Никого нельзя почитать счастливым раньше его смерти», но этот рассказ замечателен тем, что мы из него получаем возможность ближе узнать точку зрения греческой рефлексии в эпоху Солона. Мы видим, что счастье предполагается высшей, самой желанной целью, назначением человека; в до-кантовской философии мораль — в качестве эвдемонизма — строилась на определении счастья. Солон в своей речи поднимается выше чувственного удовольствия, выше того, что только приятно для чувства. Если спросят, что такое счастье и что в нем усматривает рефлексия, то мы должны будем ответить, что в нем во всяком случае содержится момент удовлетворения индивидуума, удовлетворения его тем или другим способом, посредством физических или духовных удовольствий, средство для получения которых находится в руках человека. Но, кроме того, это понимание счастья предполагает также и то, что не надо хвататься за каждое чувственное, непосредственное удовольствие, что достижение счастья требует, напротив, размышления о положении в целом, что счастье представляет собою принцип, перед которым должен отступить принцип отдельного удовольствия. Эвдемонизм представляет себе счастье как состояние, продолжающееся всю жизнь, и выставляет как идеал полноту удовольствий, которая есть нечто всеобщее и правило для отдельных удовольствий, правило, предписывающее не отдаваться мгновению, а обуздывать вожделение и иметь в виду всеобщий масштаб. Этот эвдемонизм совершенно противоположен индусской философии. Там назначением человека является освобождение души от телесного, полнейшее ее отвлечение, чтобы душа пребывала просто у себя. У греков мы видим как раз противоположное; здесь тоже — душевное удовлетворение, но не посредством бегства, абстрагирования, ухода в самого себя, а удовлетворение в настоящем, конкретное удовлетворение окружающей средой. Степень рефлексии, которую мы видим в идеале счастья, находится посередине между голым вожделением и другим идеалом — правом как правом и долгом как долгом. В счастье отдельное удовольствие исчезает, в нем уже есть форма всеобщности, но всеобщее еще не выступает само по себе. Все это вытекает из беседы Креза с Солоном. Человек, как мы-

слящее существо, ставит себе целью не только наличное удовольствие, но и получение средств для будущих удовольствий; Крез показывает ему эти средства, но Солон все же отказывается дать утвердительный ответ на вопрос Креза. Ибо для того, чтобы кого-нибудь считать счастливым, мы должны сначала дожидаться наступления его смерти, так как счастье предполагает состояние, продолжающееся до конца жизни. И даже еще больше: чтобы признать человека счастливым, требуется, чтобы его смерть была благочестивой и находилась в согласии с его высшим назначением. Так как жизнь Креза еще не истекла, то Солон не может считать его счастливым. И дальнейшее продолжение рассказа о Крезе подтверждает, что никакое временное состояние не заслуживает названия счастья. Этот назидательный рассказ вполне характеризует точку зрения рефлексии тогдашнего времени.

При рассмотрении греческой философии мы должны различать в ней следующие три главных периода: во-первых, период от Фалеса до Аристотеля; во-вторых, греческую философию в римском мире; в-третьих, неоплатоновскую философию.

1. Мы начинаем с мысли, но совершенно абстрактной, с мысли в природной или чувственной форме, и движемся дальше, пока не достигаем определенной идеи. Этот первый период представляет собою начало философской мысли и дальнейший ход ее развития до той стадии, когда она развивается как целостность науки в себе самой; представителем этой целостности является Аристотель, как объединяющий все предшествовавшие учения. Такое объединение предшествовавшего дал уже Платон, но не провел его до конца, так как его точка зрения есть лишь точка зрения идеи вообще. Неоплатоников называли эклектиками; Платон также объединял; но и последний, и неоплатоники — не эклектики; они сознательно усматривали необходимость единства этих философских учений.

2. После того как была достигнута ступень конкретной идеи, последняя выступает как развивающаяся и осуществляющая себя в противоречиях; второй период представляет собою это распадение науки на частные системы. Через все представление о мире проводится односторонний принцип; каждая отдельная сторона, как противоположная другой стороне, развита в целостность. Таковы философские системы стоицизма и эпикуреизма; в противоположность к их догматизму скептицизм составляет отрицательное, другие же философские системы исчезают.

3. Третий период представляет собою по отношению к предыдущему утверждение, возвращение противоположности в единый идеальный мир, или мир мысли, в некий божественный мир; это — развившаяся в целостность идея, которой, однако, недостает субъективности как бесконечного для-себя-бытия.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ.

ПЕРВЫЙ ПЕРИОД: ОТ ФАЛЕСА ДО АРИСТОТЕЛЯ.

Этот период мы снова делим на три отдела:

1. *Первый* простирается от Фалеса до Анаксагора, от абстрактной мысли, которая существует в непосредственной определенности, до мысли о самом себя определяющей мысли; здесь начинают с абсолютно простого, в котором затем возникают в качестве попыток первые виды определения, и затем доходят до Анаксагора, определяющего истину как *νοῦς*, как движущую мысль, которая уже не существует в некоей определенности, а есть сама себя определяющая мысль.

2. Во *второй* отдел входят софисты, Сократ и сократики; здесь сама себя определяющая мысль понимается как наличная, конкретная во мне; это — принцип субъективности, хотя и не конечной, ибо мышление представляется здесь ближайшим образом частью лишь как абстрактный принцип, частью же лишь как случайная субъективность.

3. *Третий* отдел включает в себе Платона и Аристотеля, греческую науку, в которой объективная мысль, идея, оформляется в целое. Конкретная, определяющая себя в самой себе мысль представляет собою у Платона еще абстрактную идею, идею лишь в форме всеобщности, между тем как Аристотель понимает ее как определение самой себя, как идею в определении действительности или деятельности.

Г Л А В А I.

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ ПЕРВОГО ПЕРИОДА: ОТ ФАЛЕСА ДО АНАКСАГОРА.

Так как от этой эпохи нам остались лишь предания и фрагменты, то мы можем здесь говорить лишь об *источниках*.

1. Первым источником является *Платон*, который часто упоминает о более древних философах. Так как он превратил в конкретные моменты единой идеи выступавшие ранее самостоятельно философские системы, которые не так далеко расходятся друг с другом, если только мы определеннее уловим их понятие, то платоновская философия кажется часто более развитым изложением учения древнейших философов, и она навлекает на себя упрек в плагиате. Он расходовал много денег на приобретение сочинений древних философов, и так как он их глубоко изучил, то его цитаты имеют важное значение. Но так как он в своих сочинениях никогда не выступает сам как учитель, а всегда изображает в своих диалогах философствующими другие лица, то в его изложении нельзя различить, что исторически принадлежит им и что представляет собою дальнейшее развитие их мыслей им самим. Так, например, в «Пармениде» содержится элеатская философия; дальнейшее развитие этого учения является, однако, его собственным.

2. *Аристотель* является наиболее богатым источником; он специально и основательно изучал древних философов и, главным образом в начале своей «Метафизики», равно как многократно также и в других своих сочинениях, он говорит о них в исторической последовательности; он столь же философичен, сколь и учен, и мы можем на него положиться. По отношению к греческой философии мы не можем сделать ничего лучшего, как изучить первую книгу его «Метафизики». Хотя лже-ученая проницательность высказывается против Аристотеля и утверждает, что он неправильно понял Платона, мы все же должны возразить, что так как он сам общался с Плато-

ном, то, принимая во внимание его глубокий ум, никто, может быть, не знает Платона лучше его.

3. *Цицерон* также может прийти здесь на ум, хотя он представляет собою более мутный источник: он, правда, дает нам много сообщений, но так как он был вообще лишен философского ума, то брал философию скорее лишь исторически. Он, повидимому, не изучал источников самостоятельно и сам сознается, что, например, не понял Гераклита, а так как его не интересовала эта древняя и глубокая философия, то он не дал себе труда вдумчиво изучить ее. Его сообщения относятся преимущественно к новым философам: к стоикам, эпикурейцам, новой академии, перипатетикам. Он смотрел на старое сквозь призму этих школ и вообще сквозь призму резонирования, а не умозрения.

4. *Секст Эмпирик*, позднейший скептик, важен своими произведениями *Hypotyposes Pyrrhonicae* и *Adversus Mathematicos*. Так как он в качестве скептика частью опровергает догматические системы философии, частью же приводит других философов как свидетелей в пользу скептицизма (наибольшая часть его сочинений поэтому наполнена положениями других философов), то он, таким образом, сделался самым богатым источником для истории древней философии и сохранил для нас много ценных фрагментов.

5. Книга *Диогена Лаэртция* (*De vitis etc. Philos. lib. X, ed. Meibom. с. notis Menagii, Amstel. 1692*) представляет собою компиляцию, имеющую важное значение; он, однако, часто приводит своих свидетелей без особенной критики. Философского ума мы не можем ему приписать; он пользуется плохими поверхностными анекдотами. Однако для получения сведений о жизни философов и кое-где также о философемах он пригоден.

6. Наконец, мы должны указать на *Симплиция*, позднейшего автора-грека из Киликии, жившего в царствование Юстиниана в середине VI века. Это — ученейший и остроумнейший из греческих комментаторов Аристотеля, многие сочинения которого еще не напечатаны и которому мы обязаны очень важными сведениями.

Не буду указывать дальше никаких других источников, их можно найти без труда в каждом учебнике. При изложении хода развития греческой философии обыкновенно следовали тому порядку, в котором, согласно обычному представлению, обнаруживается внешняя связь, состоящая в том, что один философ имел якобы своим учителем другого философа; связующая нить идет якобы, с одной стороны, от Фалеса,

с другой стороны от Пифагора. Но эта связь частью вообще сама не полна, частью же представляет собою нечто внешнее. Ряд философских сект, равно как и философов, причисляемых к одной системе, — системе, исходящей от Фалеса, — простирается очень далеко, и по времени и по духу своему идет раздельно от другого ряда; но на самом деле никакой ряд (хотя бы он и составлял последовательность внешней связи, в которой каждый последующий философ является учеником предшествующего, чего на самом деле не было) не идет так изолированно, а дух шествует в совершенно другом порядке. Эти ряды переплетаются друг с другом как по своему духу, так и по своему определенному содержанию.

Первым нам встречается Фалес; он был сыном ионийского народа, к которому принадлежали афиняне и от которого происходили вообще все малоазийские ионийцы. Ионийское племя появляется сначала в Пелопоннесе и, повидимому, было оттуда вытеснено; но неизвестно, какие народности принадлежали ему, так как согласно Геродоту (I, 443) другие ионийцы и даже афиняне отбросили это название. Согласно Фукидиду (I, 2 и 12) ионийские колонии в Малой Азии и на островах происходили большей частью из Афин, так как афиняне переселились туда вследствие переполнения Аттики. Величайшую подвижность греческой жизни мы видим в малоазийских прибрежных городах и на греческих островах, а затем на западе в Великой Греции. Мы видим, что у этих народов, благодаря внутренней политической деятельности и сношениям с другими народами, возникают запутанные и многообразные отношения, в которых стирается местная ограниченность горизонта, и над нею поднимается универсальное понимание. Эти два пункта — Иония и Великая Греция — представляют собою те две местности, где разыгрывается первый период истории философии, пока она в конце этого периода не перешла в Грецию в собственном смысле, где и укоренилась. Эти пункты были также местами ранней торговли и ранней образованности, между тем как Греция в собственном смысле в этом отношении выступает позднее. Мы должны заметить, что характер тех двух сторон, на которые распадаются эти философские учения, малоазийских греков на востоке и греческих италийцев на западе, совпадает с характером географического различия. В Малой Азии и частью на островах жили Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Левкипп, Демокрит, Анаксагор, Диоген Критский. С другой стороны италийцами являются Пифагор Самосский, который, однако, жил в Италии, Ксенофан, Парменид,

Зенон, Эмпедокл; некоторые софисты тоже жили в Италии. Лишь Анаксагор переселяется в Афины, и, таким образом, наука, зародившаяся в двух крайних пунктах, концентрируется в середине и делает Афины своим главным местом пребывания. Это географическое различие проявляется в воплощении мысли следующим образом: у восточных философов доминирует чувственная, материальная сторона, а у западных преобладает, напротив, мысль, поскольку она становится принципом в форме мысли. Первые философы, обращенные к востоку, познали абсолютное в реальном определении природы, тогда как в Италии мы видим идеальное определение абсолютного. Можно ограничиться здесь этой характеристикой; лишь Эмпедокл, живший в Сицилии, является больше натурфилософом, тогда как софист Горгий из Сицилии остается верным идеальной стороне философии.

Более подробно мы должны здесь рассмотреть: 1) ионийцев: Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена; 2) Пифагора и его учеников; 3) элеатов: Ксенофана, Парменида и т. д.; 4) Гераклита; 5) Эмпедокла, Левкиппа и Демокрита; 6) Анаксагора. И в этой философии мы тоже должны найти и показать прогресс. Первые, совершенно абстрактные определения мы находим у Фалеса и других ионийцев; они представляли себе всеобщее в форме определения природы: как воду, как воздух. Прогресс должен был затем состоять в том, что остается позади лишь это непосредственное определение природы, и это мы находим у пифагорейцев. Они говорят, что число есть субстанция, сущность вещей; число есть нечто нечувственное и вместе с тем не есть также чистая мысль, а представляет собою нечувственно-чувственное. У элеатов затем мы имеем появление чистой мысли и ее насильственный отрыв от чувственной формы и формы числа; таким образом, от них исходит диалектическое движение мысли, отрицающее определенное, чтобы показать, что множественное не имеет истинного существования, а истинно существует лишь единое. Гераклит высказывает, что абсолютным является сам процесс, который элеатами еще признавался субъективным; он достиг объективного сознания, так как абсолютное здесь есть то, что движет или изменяет. Напротив, Эмпедокл, Левкипп и Демокрит, скорее, снова переходят в другую крайность, переходят к простому материальному, покоящемуся началу, к субстрату процесса, так что последний, как движение, отличен от этого начала. Анаксагор затем познает в качестве сущности движущуюся, определяющую самое себя мысль: это большой шаг вперед.

А. ФИЛОСОФИЯ ИОНИЙЦЕВ.

Сюда входит древнейшая ионийская философия, которую мы изложим возможно короче, и это тем легче, что мысли здесь очень абстрактны и скудны. Другие философы, кроме Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, имеют для нас лишь литературное значение. От всей древне-ионийской философии у нас осталось с полдюжины коротеньких отрывков, и изучить их, разумеется, легко. Однако ученые чаще всего показывают свою ученость на древних, ибо, где мы меньше всего знаем, там мы можем быть более всего учеными.

1. Фалес.

Фалесом, собственно, только и начинается история философии. Фалес жил в то время, когда ионийские города были покорены Крезом. Благодаря падению последнего (1-й год 58-й Олимпиады, 548 год до Р. Х.) получилась, правда, видимость освобождения, однако большинство городов было завоевано персами, и Фалес пережил эту катастрофу еще на несколько лет. Он был милетцем; Диоген (I, 22, 37) говорит, что он происходил из финикийского рода Телидов; он родился, согласно наиболее точным указаниям, в первом году 35-ой Олимпиады (в 640 г. до Р. Х.). Фалес жил в качестве государственного человека частью у Креза, частью в Милете. Геродот упоминает о нем несколько раз и сообщает (I, 75), что по рассказам греков, когда Крез выступил войной против Кира и встретил затруднение в переходе реки Галиса, Фалес, сопровождавший это войско, отвел реку посредством канала, который он выкопал в форме полумесяца за лагерем, так что теперь можно было перейти Галис вброд. Далее, что касается его отношения к отечеству, Диоген рассказывает (I, 25), что он удержал милетцев от союза с Крезом, когда последний выступил против Кира; поэтому, когда после поражения Креза остальные ионийские государства были покорены персами, одни милетцы не потерпели никакого беспокойства. Помимо этого Диоген сообщает (I, 23), что он рано ушел от государственных дел и занимался лишь наукой.

Рассказывают, что он совершил путешествие в Финикию; эти рассказы основаны, однако, на очень ненадежной легенде, но кажется несомненным, что он был на старости лет в Египте;¹ там он, как рассказы-

¹ *Brucker*, Hist. phil. T. I p. 460; *Plutarch*, De plac. phil. I, 3.

вают, изучал преимущественно геометрию, но многому он, повидимому, не научился, судя по анекдоту, который Диоген (I, 24, 27) рассказывает со слов какого-то Иеронима: Фалес будто бы научил египтян измерять высоту их пирамид по отбрасываемой ими тени, руководясь соотношением между вышиною человека и его тени. Получается следующая пропорция: как тень человека относится к его росту, так относится тень пирамиды к ее высоте. Если для египтян это было чем-то новым, то они были уж очень отсталыми в теоретической геометрии. Геродот, кроме того, рассказывает (I, 74), что он предсказал солнечное затмение, имевшее место как раз в день сражения между мидийцами и лидийцами, и что он приписывал подъем Нила веющим с противной стороны ветрам, которые гонят воду назад.¹ Имеются еще другие отдельные данные и анекдоты о его астрономических познаниях и занятиях:² «Подняв глаза к звездам и наблюдая их ход, он упал в яму, и народ смеялся над ним, говоря, как может он познать то, что происходит на небе, когда он даже не видит того, что у него под ногами». Народ смеется над такими вещами и обладает тем преимуществом, что философы не могут воздать ему таким же смехом; но люди не понимают, что философы смеются над ними, которые, разумеется, не могут упасть в яму, потому что они раз навсегда лежат в ней и не обращают своих взоров ввысь. Он показал также, согласно Диогену (I, 26), что мудрец, если захочет, может приобрести себе богатство. Важнее то сообщение, что он установил солнечный год в триста шестьдесят пять дней. Анекдот о золотом треножнике, который должен был быть отдан наимудрейшему, сообщается Диогеном (I, 27, 33) с очень важным видом, так как он собирает все его варианты: этот треножник был якобы передан Фалесу или Бианту, Фалес же отдал его другому; треножник, таким образом, переходил из рук в руки и, наконец, вернулся снова к Фалесу; последний или, по другим рассказам, Солон рассудил, что мудрейшим из всех является Аполлон и послал его в Дидиму или Дельфы. Фалес умер, согласно Диогену (I, 38), 78 или 90 лет в 58-ую Олимпиаду, а согласно Тенеманну (т. 1, стр. 414), во втором году 59-ой Олимпиады (543 г. до Р. Х.), в тот же самый год, когда Пифагор прибыл в Кротон; он умер, как рассказывает Диоген (I, 39), от жары и жажды, присутствуя на состязаниях.

До нас не дошло произведений Фалеса, и мы не знаем, имелись ли

¹ *Herod.*, II, 20; *Senec.*, *Quaest. natural.*, IV, 2; *Diog. Laërt.*, I, 37.

² *Diog. Laërt.*, I, 34 и *Menag. ad. h. l.*

они вообще. Диоген Лаэртций (I, 23, 34 — 35) говорит о двухстах стихах по астрономии и об отдельных изречениях, каково, например: «Не множество слов доказывает рассудительность мнения».

Что касается его философского учения, то он, по общему мнению всех, считается первым натурфилософом; но мы мало знаем о его учении, и, однако, мы, повидимому, знаем большую его часть. Ибо, так как дальнейшее философское развитие, которое могла получить его спекулятивная идея, и осознание того смысла высказанных им положений, который они только и могли иметь, встречаются лишь у следовавших за ним философов, замечательных и составляющих эпоху именно этой определенностью, то мы должны заключить, что у него еще не было такого приписываемого этим философам развития идеи. Если, таким образом, и были забыты многие другие его мысли, то они не были собственно спекулятивными, и его философия представляется неразвитой системой не вследствие недостатка сведений, а потому, что первое философское учение еще не могло быть системой.

Об этих древних философах мы должны выслушать Аристотеля, который чаще всего говорит сразу о всех них. Главное место (Metaph., I, 3), (ἐξ ἀρχῆς αἰτίων) гласит: «Так как ясно, что мы должны создать науку об основных причинах (ибо мы говорим, что некто знает лишь в том случае, если он познал первопричину), а существуют четыре причины: во-первых, сущность и форма (ибо «почему» в конце концов сводится к понятию, а раньше всего «почему» есть причина и начало); во-вторых, материя и субстрат; в-третьих, причина, дающая начало движению; в-четвертых, противоположная последней причина, цель и благое (ибо это есть конец всякого возникновения), — то мы должны также сообщить о тех, которые до нас предприняли исследование сущего и философствовали об истине; ибо, очевидно, и они указывают известные начало и причины. Если мы будем их сейчас обсуждать, то получится для нашего теперешнего рассмотрения та выгода, что мы либо найдем еще другие виды причин, либо еще больше получим право удовлетвориться вышеназванными. Большинство первых философов видели начало всех вещей лишь в том, что имеет характер материи (ἐν ὕλης εἶδει); ибо то, из чего все сущее состоит, из чего оно возникает, как из первого, и во что оно исчезает, как в последнее, то, что как субстанция (οὐσία) остается всегда одним и тем же и изменяется лишь в своих определениях (πάθεσι) — это есть элемент (στοιχεῖον) и начало всего сущего». (Оно — абсолютно первичное). «Поэтому они полагают, что никакая вещь не возникает и не уничтожается, так как

всегда сохраняется одна и та же природа. Так, например, мы говорим, что Сократ не возникает абсолютно, когда становится прекрасным или музыкальным, и не исчезает, когда он теряет эти качества, так как субъект (τὸ ὑποκείμενον), Сократ, остается тем же самым, и точно так же это верно относительно всего другого. Ибо должна быть одна природа или больше одной, из чего рождается все другое, причем она сохраняется (σῶζομένης ἐκείνης): это значит, что их изменение не истинно. «Число и определенность (εἶδος) такого начала не все указывают одинаково; Фалес, вождь такой философии» (которая признает нечто материальное началом и субстанцией всего существующего), «говорит, что этим началом является вода. Поэтому он также утверждал, что земля находится на воде; вода, следовательно, есть ὑποκείμενον, основание, и, согласно объяснению Сенеки (Quaest. nat., VI, 6.), Фалесу, повидимому, казалось, что всеобщей сущностью является не столько находящееся внутри земли, сколько то, что окружает ее, так как «Фалес полагал, что вся земля носима водою, как подставкой (subiecto humore), и плавает по ней».

Мы раньше всего могли бы ожидать, что нам объяснят, каким образом развиваются такие первоначала; что нам скажут, например, как доказывается, что вода есть субстанция всего, и каким образом из нее выводятся частные формы. Относительно этого мы должны заметить, что в особенности о Фалесе нам ничего другого не известно, кроме принимаемого им первоначала, кроме утверждения, что вода есть бог всего; также ничего другого мы не знаем относительно философии Анаксимандра, Анаксимена и Диогена, кроме их учения о первоначале. Аристотель высказывает в виде предположения, почему Фалес остановился именно на воде: «Может быть (ἵσως), Фалес был наведен на эту мысль потому, что он видел, что всякая пища влажна, что и само тепло возникает из влажного и живые существа живут им. То, из чего нечто возникает, есть первоначало всего. Поэтому он пришел к своей мысли также еще потому, что все семена обладают влажной природой, вода же есть первоначало влажного». Важно заметить, что обстоятельства, наведшие Фалеса на мысль признать воду абсолютной сущностью всех вещей, указаны и Аристотелем с прибавлением слов «может быть», а не в качестве оснований, принадлежащих самому Фалесу. Нужно затем еще сказать, что Аристотель не столько приводит их в качестве оснований, сколько делает скорее то, что мы называем доказательством от действительности, — доказательством, что она соответствует общей мысли о воде. Позднейшие авторы, например

Псевдо-Плутарх (*De plac. phil.*, I, 3), принимали их как фактические, а не как гипотетические основания Фалеса; Тидеман (*Geist der speculat. Phil.*, B. I, S. 36) замечает, что Плутарх пропустил выражение «может быть», ибо Плутарх говорит: «Что все возникло из воды и, распадаясь, возвращается снова в нее, Фалес предполагает это (*στοχάζεται*) потому, что, подобно тому как семя всех живых существ, являющееся их первоначалом, влажно, точно так же (*εἶχός*) и все другое имеет своим первоначалом влажное; так как все растения извлекают свое питание из воды и благодаря этому приносят плоды, а если они ее лишены, то увядают; так как даже огонь солнца и звезд и даже вселенная получают свою пищу посредством испарения воды». Аристотель удовлетворяется поверхностным указанием на то, что влажное, во всяком случае, во всем встречается. Так как *Плутарх* указывает на это более определенно как на основание взгляда, согласно которому вода есть простая сущность вещей, то мы должны выяснить, являются ли вещи водою, поскольку они представляют собою простые сущности. α) Семя животного, влажное по природе, есть во всяком случае животное, но как простое действительное или как сущность своей действительности, как неразвитая действительность; β) если можно смотреть на воду, как на пищу растений, то ведь пища есть именно лишь *бытие* предмета, как бесформенная субстанция, которая индивидуализируется лишь индивидуальностью и, таким образом, получает форму. Взгляд, согласно которому солнце, луна и вся вселенная возникли посредством испарения, разумеется, ближе представлению древних, легче может быть допущен ими, чем нами, так как они не видели еще в солнце и луне того характера самостоятельного существования, которое видим в них мы.

«Некоторые, — продолжает Аристотель, — полагают, что и совсем древние, занимавшиеся первыми и задолго до нашего поколения богословием, так же смотрели на природу. Они делали Океана и Фетиду родителями всего возникающего (*τῆς γενέσεως*) и заставляли богов клясться водой, называемой поэтами Стиксом; ибо древнейшее есть наиболее почитаемое, а клятва почитается больше всего». Эта древняя традиция получает спекулятивное значение. Если нечто не может быть доказано, т. е. если недостает объективного характера, если, например, при расплате нет расписки или свидетелей, которые видели эту расплату, то клятва — это удостоверение меня самого в качестве предмета — должна высказать, что мое уверение есть абсолютная истина. Так как клянутся, в подтверждение, наилучшим, абсолютно твер-

дым, а боги клянутся подземной водой, то из этого вытекает, что сущностью чистой мысли, наивнутреннейшим бытием, реальностью, в котором сознание имеет свою истину, является вода; я как бы выражаю эту чистую достоверность меня самого, как предмета, как бога.

1. Рассматривать это первоначало ближе со стороны его определенности не представляет интереса. Так как вся философия Фалеса состоит в том, что вода является этим первоначалом, то единственно интересным является вопрос: в какой мере это важно и спекулятивно. Фалес понимает сущность как *бесформенное*. Между тем как обыкновенно признают, что чувственная достоверность каждой вещи заключается в ее единичности, Фалес теперь учит, что нужно возвести предметную действительность в рефлектирующееся в себя понятие и положить ее самое как понятие; начальной стадией является то, что вселенная положена как вода, как простое всеобщее. Текучесть есть *согласно своему понятию* жизнь, и, следовательно, сама вода положена Фалесом по образу духа; в так называемых основаниях она имеет, напротив, форму *сущей* всеобщности. Мы, правда, допускаем это всеобщее действие воды и называем ее поэтому *стихией*, физически всеобщей силой; но, находя ее, таким образом, всеобще деятельной, мы находим также, что она в качестве такой действительной стихии не налична повсюду, а на-ряду с ней существуют также и другие стихии: земля, воздух и огонь. Вода, следовательно, обладает не чувственной всеобщностью, а именно лишь спекулятивной; но для того, чтоб она была спекулятивной всеобщностью, она должна быть понятием, и чувственное должно быть снято. Таким образом, возникает спор между чувственной всеобщностью и всеобщностью понятия. Мы должны определить сущность природы, т. е. выразить природу как простую сущность мысли; но простая сущность, понятие всеобщего, есть именно как раз бесформенное, а, между тем, эта вода, какова она есть, облекается в определенность формы и есть такое же особенное существование по отношению к другим веществам, как все природное. Однако по отношению к другому вода имеет определенность бесформенного, простого, между тем как земля есть точечность, воздух — элемент всякого изменения, а огонь — беспрерывно изменяющееся в себе. Если поэтому потребность единства побуждает нас признать, что в основе особенных вещей лежит всеобщее, то вода, хотя она и обладает тем недостатком, что представляет собою особенную вещь, все же легко представляется нашему уму единым, как вследствие

своей нейтральности, так и потому, что она вместе с тем обладает большею материальностью, чем воздух.

Фалесово положение, что вода есть абсолют, или, как говорили древние, первоначало, представляет собою начало философии, так как в нем достигается сознание, что единое есть сущность, истинное, что лишь оно есть само по себе сущее. Здесь наступает отделение от содержания нашего чувственного восприятия; человек отходит от этого непосредственно сущего. Мы должны стараться забыть о том, что мы привыкли к богатому, конкретному миру мысли; у нас уже ребенок слышит, что «бог един, он на небе, незрим». Таких определений тогда не существовало; мир мысли еще должен был быть построен, и еще не было чистого единства. Человек имеет перед собою природу, как воду, воздух, звезды, небесный свод; этим ограничен горизонт его представления. Фантазия, правда, обладает богами, но их содержание также носит характер природности; греки смотрели на солнце, горы, землю, море, реки и т. д. как на самостоятельные силы, поклонялись им как богам и возводили их с помощью фантазии в ранг деятельных, движущихся, сознательных, волящих существ. Дальнейшее развитие, дальнейшие шаги в этом направлении, как, например, представления Гомера, являлись чем-то таким, чем мысль никак не могла удовлетвориться; они производят на нас впечатление образов исключительно лишь фантазии, бесконечного всеобщего одарения жизнью и формой и полного отсутствия простого единства. Имея в виду эту бессознательность тогдашнего интеллектуального мира, мы должны, во всяком случае, признать, что требовалась большая умственная смелость для того, чтобы отвергнуть эту полноту существования природного мира и свести ее к простой субстанции, которая, как постоянно пребывающая, не возникает и не уничтожается, между тем как боги имеют теогонию, многообразны и изменчивы. В положении, гласящем, что этой сущностью является вода, успокоена дикая, бесконечно пестрая гомеровская фантазия, положен конец взаимной несвязанности бесчисленного множества первоначал, всем тем представлениям, что особенный предмет есть некое само по себе существующее истинное, некая сама по себе сущая самостоятельная власть над другими, и этим устанавливается, что есть лишь единое всеобщее, само по себе сущее всеобщее, — простое созерцание, в котором нет никакой примеси фантазии, мышление, что есть исключительно лишь единое.

Это всеобщее находится вместе с тем в отношении с особенным, с являющимся существованием мира. Первое отношение, вытекающее

из сказанного, состоит в том, что особенное существование не обладает самостоятельностью, есть не нечто само по себе истинное, а лишь случайное видоизменение. Но утвердительное отношение состоит в том, что из одного происходит все другое, что одно остается при этом субстанцией всего другого, что особенное существование возникает лишь через случайное, внешнее определение; утвердительное отношение состоит также в том, что всякое особенное существование преходяще, т. е. теряет форму особенного и становится снова всеобщим, водою. Простое положение Фалеса представляет собою философское учение потому, что в нем берется не чувственная вода в ее особенности, противопоставляемой другим вещам природы, а вода как мысль, в которой все вещи природы растворены и заключены. Здесь, таким образом, приступлено к отделению, различению абсолютного от конечного; но это различение не нужно понимать так, будто один мир стоит здесь, а другой — там; такое понимание часто встречается в обычных представлениях о боге, в которых миру приписывается прочное существование, и люди часто представляют себе две разнородные действительности, обладающие одинаковым достоинством: чувственный и сверхчувственный мир. Но философское воззрение состоит в том, что лишь единое есть подлинно действительное, и «действительное» должно быть здесь понимаемо в высоком значении, а не так, как в повседневной жизни, где мы все называем действительным. Во-вторых, мы должны отметить, что первоначало имеет у древних философов определенную, ближайшим образом физическую форму. Для нас это имеет не философский, а лишь физический характер; у древних философов, однако, материальное имеет философское значение. Положение Фалеса есть, следовательно, натурфилософия, потому что эта всеобщая сущность определяется здесь как реальное, и, значит, абсолютное определяется как единство мысли и бытия.

2. После того как мы получили это безразличное в качестве господствующего первоначала, тотчас же встает вопрос об определении этого первоначала. Переход от всеобщего к особенному сразу же оказывается существенным пунктом, и он начинается с определения *деятельности*; теперь ощущается потребность в этом определении. То, что должно быть подлинным первоначалом, не должно иметь односторонней формы, а само отличие должно обладать характером всеобщности, тогда как другие первоначала суть особенные формы. Что абсолютное есть само себя определяющее, это — уже конкретнее; это — та деятельность и высшее самосознание духовного начала, с

помощью которых форма своей упорной работой поднялась до той ступени, на которой она есть абсолютная форма, целостность формы. Это — наиболее глубокое понимание, и поэтому оно выступает позже; ближайшим же является лишь вопрос, каким образом первоначально получает вообще дальнейшие определения.

Фалесовой воде недостает *формы*. Каким образом она получает последнюю? Авторы нам сообщают (и это говорит также и Аристотель, но как раз не о Фалесе), каким образом особенные формы возникли из воды; этот переход вызван *сгущением* и *разрежением* (πυκνότητι καὶ ραρίνῃ) или, как мы это можем выразить лучше, большей и меньшей интенсивностью. Теннеман (т. I, стр. 59) приводит в доказательство этого место из Аристотеля, De gen. et corrupt., I, 1, где нет ни слова ни о сгущении и разрежении, ни о Фалесе; дальше он приводит место из De coelo III, 5, где лишь сказано, что те, которые принимают воду или воздух или более тонкое, чем вода, и более грубое, чем воздух, определяют различие как толщину и тонкость, но не сказано ни слова, что Фалес говорил об этом различии. Тидеман (т. I, стр. 38) приводит также и других свидетелей; однако лишь позднейшие авторы приписывают Фалесу это различие¹. Несомненно лишь то, что сначала в этой натурфилософии, как и в новой натурфилософии, существенным в форме признавалось вообще количественное различие в одной и той же сущности. Но это чисто количественное различие, которое, как сгущение и разрежение воды, составляет единственное определение его формы, есть внешнее выражение абсолютного различия, есть несущественное различие, положенное другим, а не внутреннее различие понятия в нем самом; не стоит, следовательно, останавливаться на нем.

Различие согласно своему понятию не имеет физического значения, но различие, или простое раздвоение формы соответственно сторонам ее противоположности, следует понимать именно как всеобщие различия понятия. Поэтому и веществам, т. е. определенностям, также не следует приписывать чувственного значения, как это, например, делается, когда определеннее указывают, что разреженная вода становится воздухом, разреженный воздух — огненным эфиром, а сгущенная вода становится сначала илом, а затем — землей; следовательно, воздух, согласно этому взгляду, есть разрежение первой воды, эфир — разрежение воздуха, земля и ил — осадки воды. Раздвоение,

¹ Cp. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie, S. 15.

таким образом, выступает в явлении для сознания как чувственное изменение или превращение. Физики нового времени экспериментируют таким образом, разрежая или сгущая то, что чувственно тождественно.

Превращение имеет, следовательно, двоякий смысл: во-первых, со стороны существования и, во-вторых, согласно *понятию*. Когда у античных философов идет речь о превращении, то это обыкновенно принимают за превращение согласно существованию и исследуют, например, может ли вода превратиться в землю посредством *химических* операций, посредством согревания, дистиллирования и т. д., и тогда оказывается, что конечная химия имеет свою границу. Но во всех древних философских учениях имеется в виду превращение согласно *понятию*. Что вода именно сама превращает себя в воздух или в пространство и время, это не происходит в ретортах и т. д. Но в каждой философской идее происходит этот переход одного качества в другое, т. е. вскрывается та внутренняя связь в понятии, согласно которой одно качество не может существовать самостоятельно, без другого, а, наоборот, жизнь природы именно и состоит в том, что одно необходимо соотносится с другим. Обыкновенно представляют себе, что если удалить воду, то растениям и животным придется, правда, плохо, но камни смогут остаться, или что в цветах можно удалить голубой цвет, не нанеся ни малейшего ущерба желтому и красному цветам. Со стороны голого эмпирического существования можно, разумеется, легко показать, что каждый цвет существует сам по себе; но согласно *понятию* они существуют лишь друг через друга, посредством внутренней необходимости. Это мы и замечаем в живых существах, где дело происходит иначе, потому что здесь получает существование понятие; если мы вырежем, например, сердце, то погибнут и легкие, и все другое. Точно так же и вся природа существует только в единстве всех своих членов, подобно тому как мозг может существовать лишь в единстве с другими органами.

3. Но если форма в обеих ее сторонах признана лишь сгущением и разрежением, то она не есть в себе и для себя самой; чтобы быть таковой, она должна быть понята как *абсолютное понятие*, как бесконечно образующее единство. У Аристотеля (*De Anima*, I, 2, также 5) мы встречаем об этом лишь следующее; он говорит: «Фалес, согласно тому, что о нем сообщают, считал, повидимому, душу за нечто движущее, так как он о магните говорит, что он обладает душою, потому что приводит в движение железо». Диоген Лаэртий

(I, 24) прибавляет к этому янтарь, из чего мы видим, что уже Фалес знал электричество, хотя существует и другое объяснение, согласно которому ἤλεκτρον означает какой-то металл; Альдобрандини говорит в комментарии к этому месту у Диогена, что это был камень, который так враждебен яду, что, как только последний коснется его, он начинает шипеть. Вышеприведенное замечание Аристотеля искажается Диогеном, так как он говорит: «Фалес приписывал душу также и лишенному жизни». Но об этом нет и речи у Аристотеля, речь идет лишь о том, как он мыслил абсолютную форму, понимал ли он вообще идею как душу, так что абсолютная сущность есть единство простой сущности и формы.

Диоген сообщает, правда, далее (I, 27) о Фалесе, что он говорил: «Мир одушевлен и полон демонов», а Плутарх говорит (*De plac. phil.*, I, 7): «Он называл бога интеллектом (νοῦς) мира». Но это выражение все древние авторы, и, в особенности, Аристотель, единогласно приписывают лишь Анаксагору, как тому, который первым сказал, что νοῦς есть первоначало вещей. Ничего не дает нам поэтому также и то место, которое мы находим у Цицерона (*De nat. deorum.*, I, 10) и которое гласит: «Фалес говорил, что вода есть начало всех вещей, но бог есть дух, образующий все из воды». Фалес, может быть, и говорил о боге, но что он его понимал как νοῦς, образовавший все из воды, это Цицерон прибавил от себя. Тидеман (т. I, стр. 42) высказывает предположение, что, может быть, текст в этом месте испорчен, так как и Цицерон также после этого (гл. 11) говорит об Анаксагоре, что «он был первым, утверждавшим, что порядок всех вещей создан бесконечной силой духа». Однако эпикуреец, в уста которого вкладываются слова, «смело и ничего так не боясь, как того, чтобы не показалось, будто он в чем-нибудь сомневается» (гл. 8), говорит и раньше и после о других философах довольно нелепо; так что это изложение дано лишь для того, чтобы находить в нем смешные вещи. Аристотель умел лучше соблюдать историческую правду; ему мы поэтому должны следовать. Тем же, которым важно всюду находить представление о сотворении мира богом, это место у Цицерона доставляет большое удовольствие, и много споров вызвал вопрос, должны ли мы причислить Фалеса к тем, которые принимали существование бога. Так, например, Плукэ утверждает, что Фалес был теистом, между тем как другие хотят сделать из него атеиста или даже политеиста, потому что он говорил: все полно демонов. Но вопрос о том, верил ли Фалес еще, кроме того, и в бога, нас не касается; здесь речь идет не •

предположениях, допущениях, вере, народной религии; здесь дело идет лишь о философском определении абсолютной сущности. И если бы даже мы допустили, что Фалес и говорил о божестве как об образователе всех вещей из воды, мы бы отсюда ничего больше не узнали об этой сущности; мы говорили бы о Фалесе нефилософски, употребляя пустое слово, не спрашивая о его спекулятивном понятии. Точно так же бесполезно и слово «мировая душа», потому что этим еще не высказывается, что она существует.

Все эти дальнейшие и позднейшие сообщения не дают нам, следовательно, права признать, что Фалес понимал более определенным образом форму в абсолютном; напротив, вся остальная история философского развития этому противоречит. Мы видим, что форма была, повидимому, положена в сущности: это единство, однако, еще не развито далее. Представлять себе, что магнит обладает душой, лучше, правда, чем сказать, что он обладает силой притяжения; ибо сила есть род свойства, которое мы представляем себе как отделимый от материи предикат; душа же, напротив, есть тождественное с природой материи самодвижение. Но эта случайная мысль Фалеса стоит у него одиноко и не находится ни в какой более тесной связи с его абсолютной мыслью. Она не имеет никакого дальнейшего применения, не определяет ничего всеобщего. Философия Фалеса на самом деле заключается в следующих простых моментах: а) он совершил отвлечение, дабы обнять природу в одной простой чувственной сущности; б) он выставил понятие основания, т. е. определил воду как бесконечное понятие, как простую сущность мысли, не признавая за ним никакой дальнейшей определенности, кроме количественных различий. В этом состоит ограниченное значение этого первоначала Фалеса.

2. Анаксимандр.

Анаксимандр был тоже милетцем и другом Фалеса. «Последний — говорит Цицерон (*Acad. Quaest.*, IV, 37), — не мог его убедить в том, что все состоит из воды». Имя отца Анаксимандра было Праксиад. Время его рождения точно не известно. Теннеман (том I, стр. 413) принимает, что он родился в 3-м году 42-й Олимпиады (610 г. до Р. Х.), так как Диоген Лаэртский (II, 1 — 2), заимствуя свои сведения из сочинения Аполлодора, афинянина, сообщает, что во 2-м году 58-й Олимпиады (547 г. до Р. Х.) ему было 64 г. и что вскоре после этого он умер, т. е. около того времени, когда умер Фалес,

который, если он умер 90 лет, должен был быть старше Анаксимандра приблизительно на 28 лет. Об Анаксимандре сообщают, что он жил в Самосе у тирана Поликрата, где жили также Пифагор и Анакреон. Цитируемый Бруккером (ч. I, стр. 478) Темистий говорит, что он был первым, изложившим письменно свои философские мысли; однако это же самое сообщается также и о других, например о Ферекиде, который был старше и жил раньше его. Анаксимандр, как сообщают, писал о природе, о неподвижных звездах, о шаре и о другом; он, кроме того, изготовил нечто вроде карты мира, на которой были изображены размеры (*περίμετρον*) суши и воды. Ему принадлежат и другие математические изобретения; он, например, изобрел солнечные часы, которые он устроил в Лакедемонe, а также инструменты, на которых было наглядно показано вращение солнца и определялось равноденствие; он, кроме того, изготовил небесный глобус.

Его философские мысли не отличаются широтой и не достигают определенности. Диоген говорит в вышеприведенном месте: «Первоначалом и элементом он считал бесконечное (*τὸ ἄπειρον*, неопределенное); он не определял последнего ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо другое. Определения же этого бесконечного малочисленны: α) «Оно есть первоначало всякого возникновения и уничтожения; в течение больших промежутков времени из него возникают бесконечные миры, или боги, и снова исчезают в нем» (это звучит совершенно по восточному); «в качестве основания для определения первоначала, как бесконечного, он указывает на то, что непрекращающемуся порождению никогда не должно недоставать материала. Это бесконечное содержит все в себе и всем управляет; оно божественно, бессмертно и непреходяще». ¹ β) Из самого этого единого, согласно Анаксимандру, как и согласно Эмпедоклу и Анаксагору, выделяются содержащиеся в нем противоположности, так что все находится, правда, уже готовым в этой смеси, но находится в ней в неопределенном состоянии. ² Все, именно, находится в ней в реальной возможности (*δυνάμει*): «Так что,—говорит Аристотель (*Metaphys.*, XII, 2),— не только случайным образом все возникает из существующего, но все возникает из существующего в возможности, в действительности же еще не существующего». Диоген Лаэртский (II, I) прибавляет к этому: «Части бесконечного изменяются, но само оно остается неизменным». γ) Наконец, Анакси-

¹ *Plutarch.*, De placit. phil., I, 3; *Cicero*, De natura deorum, I, 10; *Aristot.*, *Phys.*, III, 4.

Ср. *Aristot.*, *Phys.*, I, 4.

мандр отличается от Анаксагора, Эмпедокла и других атомистов, которые утверждают абсолютную раздельность бесконечного, между тем как Анаксимандр утверждает его абсолютную непрерывность.¹ Аристотель (*Metaphys.*, I, 8), говоря о многих различных вещах, говорит также о первоначале, которое не есть ни вода, ни воздух, но которое «гуще воздуха и тоньше воды». Многие авторы относили это определение к Анаксимандру, и возможно, что оно ему и принадлежит.

Дальнейшее определение первоначала, как бесконечной целостности, заключается в том, что абсолютная сущность уже больше не есть лишь нечто простое, а есть отрицающая конечное всеобщность. Вместе с тем Анаксимандр с материальной стороны отрицает единичность элемента воды; его предметное первоначало не выглядит материально, и оно может быть принято за мысль; ясно, однако, из всего другого, что он понимал под ним не что иное, как материю вообще, всеобщую материю.² Плутарх упрекал Анаксимандра за то, что «он не сказал, что такое (τὸ) представляет собою его бесконечное, есть ли оно воздух, вода или земля». Но такое определенное качество представляет собою, именно, нечто преходящее. Материя, как бесконечно определенная, и есть движение, состоящее в полагании определенности и в уничтожении вновь положенного раздвоения. В этом мы выпущены видеть истинно бесконечное бытие, а не в отрицательной безграничности. Но эта всеобщность и отрицательность конечного есть лишь наше движение; описывая материю как бесконечную, Анаксимандр, повидимому, не сказал, что в этом состоит ее бесконечность.

Дальше он говорит (и, согласно Теофрасту, он совпадает в этом пункте с Анаксагором): «Из бесконечного выделяется и отделяется однородное от неоднородного, и оно соединяется с однородным; то, что в составе целого было золотом, становится, следовательно, золотом, что землей — землей и т. д., так что, собственно говоря, ничего не возникает вновь, а все было уже раньше в нем».³ Это, однако, скудные определения, показывающие лишь потребность перехода от неопределенного к определенному; этот переход совершается здесь, однако, неудовлетворительным образом. Что же касается дальнейшего вопроса, каким именно образом бесконечное в своем раздвоении определяет противоположность, то, повидимому, Анаксимандр разделял с Фалесом

¹ *Simplicius ad Arist.*, Phys. I, 2, p. 5b.

² *Stobaei*, Eclog. Physic., c. 11, p. 294. Ed. Heeren.

³ *Simplicius ad Aristot.*, Phys., p. 6b.

учение, что эта противоположность определяется количественным различием *сгущения* и *разрежения*. Позднейшие авторы обозначают процесс выделения из бесконечного как происхождение. Анаксимандр, по их словам, утверждал, что человек произошел от рыбы и вышел из воды на сушу.¹ Слово «происхождение» встречается также и в новейшее время; оно обозначает лишь простое следование; это — форма, говоря о которой многие мнят, что высказывают нечто замечательное; но это «происхождение» не содержит в себе никакой необходимости, никакой мысли, никакого понятия.

Но Стобей (*Eclog. Phys.*, с. 24, р. 500) в позднейших известиях приписывает Анаксимандру также и определение *тепла*, как разложения формы, и *холода*, между тем как Аристотель (*Metaphys.*, I, 5) приписывает их только Пармениду. Евсевий (*De praer. evang.*, I, 8), руководясь потерянным произведением Плутарха, дает нам еще кое-что из космогонии Анаксимандра; эти сведения темны, и сам Евсевий, вероятно, не вполне понимал их. Это место гласит приблизительно так: «Из бесконечного выделились бесконечные небесные сферы и бесконечные миры; но свою гибель они потому носят в себе, что они существуют лишь посредством постоянного выделения». Так как именно бесконечность есть сущность, то выделение есть полагание некоего различия, т. е. некоего определения или конечного. «Земля имеет форму цилиндра, высота которого составляет треть его ширины. Два извечно оплодотворяющих первоначала, тепло и холод, отделились друг от друга при создании этой земли, и после этого образовалась огненная сфера вокруг окружающего землю воздуха, как кора вокруг дерева. Когда эта сфера лопнула, ее куски были заключены в круги; таким образом возникли солнце, луна и звезды». Поэтому Анаксимандр, по словам Стобея (*Ecl. Phys.*, с. 25, р. 510), называл звезды «колесообразными, наполненными огнем сгущениями воздуха». Эта космогония столь же хороша, как и геологическая гипотеза о треснувшей земной коре или взрыв солнца согласно Бюффону, который, наоборот, начинает с солнца и заставляя планеты возникнуть из него в качестве изверженных шлаков. В то время как древние вовлекали звезды в нашу атмосферу и скорее заставляли солнце произойти из земли, мы, наоборот, делаем солнце сущностью и колыбелью земли и совершенно отстраняем звезды от более близкого отношения к нам, так как они, по нашему воззрению, неподвижны, подобно блаженным богам эпи-

¹ Ср. *Plutarch*, *Quaest. convival*, VIII, 8.

курейцев. В ходе возникновения солнце, как всеобщее, нисходит, но по своей природе оно — позднейшее; на самом деле поэтому лишь земля есть целостность, солнце же, напротив, есть лишь момент абстракции.

3. Анаксимен.

Остается еще сказать об Анаксимене, родившемся между 55-й и 58-й Олимпиадами (560 — 548 г. до Р. Х.); он был также милетец, современник и друг Анаксимандра. Он дал мало значительного, и мы вообще очень мало знаем о нем. Диоген Лаэртский (II, 3) нелепо и противоречиво сообщает: «Он родился, согласно Аполлодору, в 63-ю Олимпиаду и умер в том году, когда были взяты Сарды» (Киром; 58-я Олимпиада).

Вместо неопределенной материи Анаксимандра он снова выдвинул определенную стихию, абсолютное в некоей реальной форме природы, но вместо фалесовой воды этой реальной формой у него является *воздух*. Он, должно быть, находил, что материя необходимо должна обладать чувственным бытием, а воздух вместе с тем обладает тем преимуществом, что он обладает большей бесформенностью. Воздух менее тело, чем вода, ибо мы его не видим, а лишь чувствуем его движение. Плутарх (*De plac. phil.*, I, 10) сообщает: «Из него все выступает и в него снова все возвращается»; согласно Цицерону (*De natura deorum*, I, 10), «он определял воздух как представляющее собою безмерное, бесконечное и находящееся в непрерывном движении». Диоген Лаэртский выражается в вышеприведенном месте следующим образом: «Первоначалом является воздух и бесконечное» (*ὁὗτος ἀρχὴν αἰέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον*), как будто это — два первоначала; можно, однако, *ἀρχὴν καὶ ἄπειρον* соединять вместе как подлежащее и рассматривать *αἰέρα* как сказуемое предложения. Ибо Симплиций в своем комментарии к «Физике» Аристотеля (р. 6 а) говорит определенно, «что для него, как и для Анаксимандра, первосущность была одной и бесконечной природой; только ему она представлялась не неопределенной, как Анаксимандру, а определенной, представлялась именно воздухом»; он, однако, понимал, повидимому, последний как нечто сходное с душою.

Плутарх следующим образом определяет более подробно, как Анаксимен представлял себе способ возникновения всех вещей из воздуха (позднейшие философы называли последний эфиром) и их исчезновения в нем: «Подобно тому как наша душа, которая представляет

собою воздух, сдерживает нас (*συχρατεῖ*), так дух (*πνεῦμα*) и воздух сдерживают (*περιέχει*) весь мир; дух и воздух означает одно и то же». Анаксимен очень хорошо показывает природу принимаемой им первосущности на примере души и как бы обозначает, таким образом, переход натурфилософии в философию сознания или отказ от предметного способа понимания первосущности. Природа этой первосущности была определена раньше чужеродным духу, отрицательным для него способом; как реальная его форма,—вода или воздух,—так и бесконечное Анаксимандра есть потустороннее для сознания. Но душа есть всеобщая среда, есть множество вещей, которые исчезают и появляются, не прекращая этим единства и непрерывности; она столь же деятельна, сколь и пассивна; она выбрасывает представления из своего единства, разбрасывает их и снова снимает их, и в своей бесконечности она налична для самой себя, так что отрицательное и положительное значение совпадают друг с другом. Определеннее — а не только в виде сравнения — эта природа первосущности была выражена Анаксагором, учеником Анаксимена.

Нам сообщают еще, как об учителе Пифагора, о Ферекиде из Сиро́са, одного из цикладских островов. Рассказывают, что он однажды черпнул воды из колодца и по этой воде узнал, что через три дня произойдет землетрясение; он также предсказал о корабле, вышедшем в море на полных парусах, что он потонет, и корабль в тот же момент пошел ко дну. Об этом Ферекиде Феопомп, цитируемый Диогеном Лаэртцем (I, 116), сообщает, что «он был *первым* греком, писавшим о природе и богах» (раньше Диоген Лаэртций говорит то же самое об Анаксимандре); он писал, как сообщают, прозой. Из того, что нам еще сообщают о его сочинении, ясно видно, что оно представляло собою *теогонию*, первые слова которой еще дошли до нас: «Юпитер и время и земное (*χθών*) существовали всегда (*εἰς αἰεί*); земному (*χθονίῃ*) было дано имя земли, когда Зевс наделил ее своими дарами». ¹ Как оно продолжалось дальше, нам неизвестно; это, однако, нельзя считать большой потерей. Писавший в позднейшее время Гермий кроме того упоминает еще следующее: ² «Он считал первоначалами Зевса или огонь (*αἰθέρα*), землю и Хроноса, или время; огонь как активное начало, землю как страдательное начало, и время как то, в чем все возникает».

¹ *Diog. Laërt.*, I, 119; *Menagius* ad h. l.

² In *irrisione gentilium*, c. 12 (citante *Fabricio* ad *Sext. Empir.*, Hyp. Pyrrh., III, 4, § 30).

В качестве ионийских философов называют также Диогена Аполлонийского, Гиппаса, Архелая; но мы ничего о них не знаем, кроме их имен и того, что они выдвигали то или другое первоначало.

Мы оставляем последних и переходим к Пифагору, который был уже современником Анаксимандра, но дабы не прерывать изложения развития представления о первоначале, в рамках физической философии, нужно было раньше говорить об Анаксимене. Мы видим, что представители этой философии, как говорит о них Аристотель, признавали, что первосущность есть некоторый вид материи — вода или воздух, или, если дозволительно определить таким образом анаксимандрову материю, сущность, представляющая собою нечто более тонкое, чем вода, и более грубое, чем воздух. Гераклит, о котором мы вскоре будем говорить, был первым, определившим ее как огонь. Но «никто из них, — как замечает Аристотель (*Metaphys.*, I, 8), — не называл первоначалом землю, так как она представляется наиболее составным элементом» (*διὰ τὴν μεγαλομέρειαν*). Ибо она сразу представляется нам агрегатом многих единичных вещей. Вода, напротив, есть нечто единое, прозрачное; она представляет собою чувственный образ формы единства с собою, и то же самое представляют собою также и воздух, огонь, материя и т. д. Первоначало должно быть единым, должно, следовательно, также обладать единством с собою в самом себе; если же оно показывает нам многообразность, подобно земле, то оно не едино с самим собою, а множественно.

Это — все, что мы имеем сказать о философии древних ионийцев. Великое в этой скудной абстрактной мысли состоит в том, что она постигает существование одной всеобщей субстанции во всем; и что в ней, во-вторых, отсутствуют образы, что она не обременена представлениями, заимствованными из чувственного мира.

Недостатки этих философских учений никто не понял лучше Аристотеля в вышеприведенном месте. Он делает два замечания в своем суждении об этих трех попытках определить абсолютное: «Полагающие первоначалом материю делают много ошибок. Они, во-первых, указывают элементы лишь телесного, а не бестелесного, а ведь существует и бестелесное». От рассмотрения природы с целью определить ее сущность мы имеем право требовать, чтобы оно было полным и принимало во внимание все имеющееся налицо; это, разумеется, — лишь эмпирическое возражение. Аристотель противопоставляет материальным предметам бестелесное как особый род вещей, и говорит, что мы не должны определять абсолютное односторонне. Так как

первоначало указанных философов лишь материально, то они не дают бестелесного, не дают предмета как понятия. Правда, что сама материя, как рефлексия в сознании, имматериальна; но философы, о которых идет теперь речь, не знают, что то, что они высказывают, есть сущность, принадлежащая области сознания. Первым их недостатком является, следовательно, то, что всеобщее высказывается ими в частной форме.

Второе замечание Аристотеля (*Metaphys.*, I, 3) гласит: «Из всего этого мы видим, что причина высказана ими лишь в форме материи. Но, после того как они стали на этот путь, сам предмет открывал для них дальнейшую дорогу и принуждал их продолжать свое исследование. Ибо, если уничтожение и становление происходит из одного или из многих [первоначал], то возникает вопрос: посредством чего это происходит и что является причиной этого? Ибо лежащая в основании субстанция (*τὸ ὑποκείμενον*) не заставляет самое себя изменяться; так, например, ни дерево, ни медь не являются сами причиной своих изменений, и, следовательно, дерево не делает кровати и медь не делает статуи, а нечто другое есть причина изменения. Искать же последнюю означает искать другое первоначало, которое, как мы бы сказали, есть первоначало изменения». Эта критика сохраняет свою силу еще и поныне во всех тех случаях, когда абсолютное представляют себе как единую неподвижную субстанцию. Аристотель говорит, что из материи как таковой, из воды, как не двигающей самое себя, нельзя понять изменение как таковое; он определенно упрекает древних философов в том, что они не исследовали, не выразили первоначала движения, а между тем вопрос об этом первоначале возникает сразу. Затем у них совершенно отсутствует понятие *цели*, и вообще нет определения *деятельности*. Аристотель говорит поэтому в другом месте: «Стремясь указать причину возникновения и исчезновения, они на деле уничтожают причину изменения. Делая первоначалом простое тело, за исключением земли, они не понимают уничтожения одного и возникновения из него другого; я разумею воду, воздух, огонь и землю. Это возникновение следует признать разделением или соединением; таким образом получается то противоречие, что одно предшествует во времени другому. Так как именно путь, избранный ими, есть эта природа возникновения, то получается переход от всеобщего через особенное к единичному, как к тому, что возникает позже всех; но всеобщими являются воздух, вода, огонь и земля. Огонь, повидимому, больше всего подходит для роли такого элемента, ибо он — тоньше всех других. Те, которые делали его первоначалом,

выражались поэтому наиболее соответствующим этой природе (λόγῳ) возникновения образом; и это же самое имели в виду и другие. Ибо по какому другому соображению никто из них не сделал землю элементом, как это делает народное представление? Гесиод говорит, что она была первым телесным; столь древне и народно это представление. Но позднейшее по возникновению есть первое по природе». Однако ионийские философы не понимали этого так, потому что они руководились лишь процессом становления, не сняв его, в свою очередь, или, говоря иначе, не познав этого первого, формального всеобщего, как такового, и не положив, как *сущность*, третьего, целостности или единства материи и формы. Здесь абсолютное еще не есть определяющее себя, возвратившееся к самому себе понятие, а лишь мертвая абстракция; лишь новые философы, говорит Аристотель (Metaph., I, 6; III, 3), понимали основное начало преимущественно как род.

Мы можем проследить в ионийской философии следующие три момента. α) Первосущность есть вода; β) анаксимандровское бесконечное есть описание движения, простое выступление из простых всеобщих сторон формы и возвращение в них, сгущение и разрежение; γ) воздух, сравниваемый с душою. Теперь требуется, чтобы то, что рассматривается как реальность, стало понятием и чтобы было также осознано, что моменты раздвоения, сгущение и разрежение, не противоположны друг другу согласно понятию. Этот совершенный Пифагором переход, это полагание момента реальности как идеального есть отрыв и освобождение мысли от чувственного и, следовательно, отделение умопостигаемого от реального.

В. ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ.

Позднейшие неопифагорейцы составили многочисленные объемистые жизнеописания Пифагора и, в особенности, пространно писали о пифагорейском союзе, но нужно остерегаться и не принимать за исторические факты эти часто искаженные свидетельства. Биография Пифагора дошла до нас сквозь призму представлений первых веков нашей эры, — она написана более или менее в том стиле, в котором им рассказывают о жизни Христа, и события, о которых она нам сообщает, разыгрываются на почве обыденной действительности, а не в мире поэзии. Она представляет собою смесь удивительных приключений и вымыслов, помесь представлений восточного и западного

миров. Сообщая о его действительно замечательном уме и образе жизни, который он ввел среди своих учеников, эти биографы ставят это в связь с тем, что он не был человеком, действовавшим, как обыкновенные люди, а был чудотворцем и общался с высшими существами. Эти биографы связывают его с магическими представлениями, делают историю его жизни смесью сверхъестественных событий с естественными, припутывают к подлинным событиям его жизни все те, созданные смутным и жалким воображением пустяки, которые находили место греческих в мистериях,—вымыслы мечтательных и путаных голов.

Его философское учение подверглось такому же искажению, как и история его жизни. С ним связали все, что только придумали христианская меланхоличность и склонность к аллегоризму. Приятие Платона христианским миром носит совершенно другой характер. Числа очень часто употреблялись как выражение идей, и это, с одной стороны, носит видимость глубокомыслия. Ибо непосредственно ясно, что, кроме прямого смысла, в них содержится еще и другой смысл, но в какой мере данный смысл содержится в них, этого не знает ни высказывающий их, ни тот, который силится их понять, как мы это, например, видим в численных намеках колдуний в гетевском «Фаусте». Чем темнее становятся мысли, тем они кажутся глубокомысленнее; главное же — то, что выражающий мысль в числах избавляет себя от самого важного, но вместе с тем и самого трудного, а именно от высказывания мысли в определенных понятиях. Так как и в сообщениях о философском учении Пифагора многое перенесено в него из чужеродных построений, то оно также может казаться нам темным и недостоверным порождением неясных, плоских умов, в котором нельзя с уверенностью отделить то, что принадлежит собственно Пифагору. Но, к счастью, мы ее знаем преимущественно с ее теоретико-спекулятивной стороны, и притом от Аристотеля и Секста Эмпирика, которые уделили ей много внимания. Хотя позднейшие пифагорейцы нападали на Аристотеля за его изложение, он выше этих упреков, и нам нечего считаться с ними.

В позднейшее время получило распространение много подложных произведений, носящих имя Пифагора. Диоген Лаэртский (VIII, 6—7) перечисляет много произведений Пифагора, а также и другие произведения, которые были ему приписаны потому, что хотели сделать их более авторитетными. Но, во-первых, не осталось никаких произведений Пифагора, и, во-вторых, сомнительно, существовали ли вообще такие произведения; у нас имеются цитаты, состоящие из скудных

отрывков, но это отрывки не Пифагора, а пифагорейцев. Мы теперь не в состоянии с достоверностью различить, какие идеи и толкования этого учения принадлежат древним пифагорейцам, а какие — позднейшим; мы можем, однако, с уверенностью сказать, что у Пифагора и древних пифагорейцев определения еще не получили той конкретной разработки, которую они получили позже.

Что касается *обстоятельств жизни* Пифагора, то, согласно Диогену Лаэртию (VIII, 1 — 3, 45), расцвет его деятельности приходится приблизительно на 60-ю Олимпиаду (540 г. до Р. Х.); его рождение относят обычно к 49-й или 50-й Олимпиаде (584 г. до Р. Х.), а Ларше (у Теннемана, т. I, стр. 413 — 414) относит его к еще более раннему времени, уже к 43-й Олимпиаде (43, 1, т. е. 608 г. до Р. Х.); он, следовательно, современник Фалеса и Анаксимандра. Если рождение Фалеса падает на 38-ю Олимпиаду, то Пифагор лишь на 21 год моложе его; Анаксимандра он либо моложе на несколько лет, либо даже старше на 26 лет; Анаксимен же моложе его приблизительно на 20—25 лет. Его родиной был остров Самос, и, следовательно, он также вырос на почве малоазийской Греции, которая, как мы до сих пор видели, была местопребыванием философии. Пифагор упоминается у Геродота (IV, 93 — 96) как сын Мнесарха, у которого Замолксис служил рабом в Самосе; Замолксис, по рассказу Геродота, был потом им отпущен на волю, разбогател, сделался князем гетов и утверждал, что он и его родные никогда не умрут: он построил себе подземное жилище, скрывался там от глаз своих подданных, а по прошествии четырех лет появился снова;¹ геты поэтому верили в бессмертие. Геродот говорит, однако, что Замолксис был значительно старше Пифагора.

Свою молодость последний провел при дворе Поликрата, под властью которого Самос тогда достиг не только богатства, но и высокой степени образованности и расцвета искусств; в этот блестящий период он обладал, согласно Геродоту (III, 39), флотом в сто кораблей. Его отец был художником, гравером; но другие известия дают нам отличные от этих сообщений сведения как относительно его отца, так и относительно его родины: согласно им, его семья тирренского происхождения и переселилась в Самос после рождения Пифагора; так ли это или иначе, но так как он провел свою молодость в Самосе, то последний стал его родиной, и он принадлежит Самосу. Он рано совершил путешествие в материковую Малую Азию и там, как

¹ Ср. *Porphyrius*, De vita Pythag., § 14—15; *Ritterhus* ad h. l.

сообщают, познакомился с Фалесом; оттуда, как сообщает Ямвлих (III, 13 — 14) в своем жизнеописании Пифагора, он отправился в Финикию и Египет. С обеими странами малоазийские греки поддерживали многообразные торговые и политические связи; и нам сообщают, что Поликрат рекомендовал его царю Амасису, который, согласно Геродоту (II, 154), привлек в свою страну много греков, содержал греческие военные отряды и владел греческими колониями. Рассказы о дальнейших его путешествиях во внутренние области Азии к персидским магам и индусам представляют собою, повидимому, чистейший вымысел, несмотря на то, что путешествия тогда, как и теперь, рассматривались как образовательное средство. Так как Пифагор путешествовал с научной целью, то, как рассказывают о нем, он был посвящен почти во все *мистерии* греков и варваров и был также принят в орден или касту египетских жрецов.

Эти мистерии, которые мы встречаем у греков и которые слыли источником великой мудрости, так же относились, повидимому, к религии, как относится учение к культу. Последний состоял только в жертвоприношениях и праздничных играх; но мы не видим в них перехода к представлениям, к осознанию этих представлений, если только они не сохранились в песнях как традиции. Само же дело назидания или приведение наличного культа в связь с представлением было, повидимому, предоставлено мистериям, но это происходило так, что при этом не только обращались к представлению, как в наших проповедях, но предъявлялись требования также и к телу; а именно человека побуждали в этих мистериях посредством настроения, навеваемого всей обстановкой, как к отречению в самом себе от чувственного сознания, так и к очищению и освящению тела. Но совершенно ясно, что в этих мистериях менее всего была речь о философских учениях; подобно тому как мы знаем, что такое франк-масонство, так и эти мистерии не представляли тайны.

Самым важным было влияние, оказанное на Пифагора его связью с египетским жречеством; жречество оказало на него такое влияние не потому, что он почерпнул у египетских жрецов глубокую спекулятивную мудрость, — этого не было, — а потому, что благодаря им он пришел к своей идее о реализации нравственного сознания человека: индивидуум должен главным образом обращать внимание на себя, чтобы внутренне и внешне сделаться достойным человеком и осуществлять себя как нравственное произведение искусства. Этот план Пифагор впоследствии привел в исполнение, и он представляет собою

столь же интересное явление, как и его спекулятивная философия. Жрецы не только составляли нечто вроде сословия и получали соответственное образование, но также вели особый, нравственный образ жизни, придерживаясь особых правил поведения, которые были обязательны для всех них. Неоспоримо поэтому, что в Египте зародилась у Пифагора мысль о его ордене, представлявшем собою прочное сожительство людей, соединившихся вместе для целей умственной и нравственной культуры,—сожительство, продолжающееся всю жизнь. В Египте видели тогда высокообразованную страну, и она была таковой по сравнению с Грецией; это проявляется уже в кастовых различиях, предполагающих существование разделения между людьми основных отраслей труда, как, например, технических, научных, религиозных и т. д. Но помимо этого не надо искать больших научных познаний у египтян и не надо также думать, что Пифагор почерпнул у них свои познания; Аристотель (*Metaph.*, I) лишь говорит, что «в Египте впервые возникли математические науки, ибо там жрецы имели досуг».¹

Пифагор долго пробыл в Египте и возвратился оттуда назад в Самос, но он застал в своем отечестве смуту, запутанные политические отношения и вскоре снова покинул его. Согласно сообщению Геродота (III, 45 — 47), Поликрат, не будучи тираном, изгнал многих граждан из Самоса, которые искали и нашли поддержку у лакедемонян и начали гражданскую войну. Раньше спартанцы давали эту поддержку, ибо главным образом им, как упоминает Фукидид (I, 18), Греция была обязана свержением власти отдельных лиц и возвращением государственной власти народу; позднее они поступали как раз наоборот, свержали демократии и вводили аристократическое государственное устройство. Семья Пифагора неизбежно была втянута в эти неприятные перипетии, а такое состояние гражданской войны было не по душе Пифагору, который уже больше не интересовался политической жизнью и видел в ней неблагоприятную почву для своих планов. Он объездил Грецию, а затем отправился в Италию, в нижней части которой были основаны греческие колонии разными племенами и по различным поводам; эти колонии процветали, образуя собою многочисленные торговые, могущественные, богатые и густо населенные города.

Он поселился в Кротоне и выступил там самостоятельно и лично

¹ Ср. *Porphyry.*, De vita Pythag., 6. *Jamblich.*, De vita Pythag., XXIX. 158.

от себя не как государственный человек или полководец, не как политический законодатель, упорядочивающий внешние отношения, а как наставник народа, с тем отличием, что его учение не удовлетворялось убеждением слушателей в его истинности, а благоустраивало также и всю нравственную жизнь отдельных людей. Диоген Лаэртский говорит, что он был первый, давший себе название φιλόσοφος вместо σοφός, и считает это проявлением скромности со стороны Пифагора; он будто бы хотел этим только сказать, что он не обладает мудростью, а лишь стремится к ней как к недостижимой цели.¹ Но слово σοφός значило вместе с тем мудрец, действующий практически, — однако не только для себя, ибо для этого не требуется мудрости, так как каждый честный, нравственный человек делает то, что соответствует его обстоятельствам. Итак, φιλόσοφος означает, главным образом, противоположность участию в практической жизни, т. е. в государственных делах. *Философия*, таким образом, не есть любовь к мудрости, как к чему-то, чем стремятся обладать; она не есть *неисполненное* желание этого обладания. Φιλόσοφος значит имеющий отношение к мудрости как к любимому предмету; это отношение есть размышление, оно не есть единственно лишь голое бытие, а такое, которое осознается также в мысли. Мы должны, разумеется, различать между человеком, любящим вино (φίλινος), и человеком, полным вина, пьяным; но разве φίλινος означает лишь тщетное стремление к вину?

О том, что Пифагор сделал и учредил в Италии, нам больше сообщают позднейшие панегиристы, чем историки. Так, например, в написанном Малх (сирийское имя Порфирия) жизнеописании Пифагора рассказываются странные вещи; нас поражает у *неоплатоников* контраст между глубиной их мысли и их верой в чудеса. Если позднейшие биографы Пифагора рассказывают множество чудес о первой половине его жизни, то они громоздят еще большие чудеса в своих сообщениях о его жизни после появления в Италии. Повидимому, они старались противопоставить его, как позднее Аполлония Тианского, Христу. Ибо чудеса, которые они рассказывают о нем, находятся, повидимому, в связи с новозаветными чудесами, притягивая исправлять их; и они частью очень безвкусны. Так, например, эти позднейшие биографы заставляют его выступить в Италии в самом же начале чудотворцем; когда он высадился в Кротоне у Тарентинской

¹ *Diog. Laërt.*, I, 12; VIII, 8; *Jamblich.*, VIII, 44; XII, 58.

бухты, он встретил по дороге к городу ничего не наловивших рыбаков. Он им велел снова бросить сети в море и предсказал им, сколько рыб очутится в них. Рыбаки, удивленные этим предсказанием, обещали ему, что если оно сбудется, они сделают для него все, чего он только ни пожелает. Предсказание сбылось, и Пифагор выразил желание, чтобы они снова бросили свой улов в море, ибо пифагорейцы не ели животной пищи. И в качестве происшедшего при этом чуда сообщается еще о том, что ни одна из рыб не подошла ни во время пребывания вне воды, ни в то время, когда их считали. Таков стиль этих чудес; и такого рода глупыми сказками биографы наполняют его жизнеописание. Он, по их рассказам, произвел затем такое впечатление на всех итальянцев, что все города исправили свои изнеженные и испорченные нравы, а тираны частью сами отказались от своей власти, частью были изгнаны. Но биографы при этом грешат такими ошибками против истории, что делают, например, его учениками Харонда и Залевка, живших задолго до Пифагора; точно так же приписывают ему и его влиянию изгнание и смерть тирана Фалариса и т. д.¹

Независимо от этих басен остается, как историческая истина, великое влияние, которое он оказал учреждением школы, и могущественное влияние его ордена на большинство итало-греческих городов или, вернее, власть этого ордена над последними, сохранившаяся в продолжение очень долгого времени. Рассказывают о нем, что он был очень красив и обладал величественной внешностью, которая сразу привлекала к себе и внушала благоговейное чувство. С этим природным достоинством, с благородным характером и со спокойной маперой держать себя он соединял внешние особенности, благодаря которым он казался таинственным существом, не похожим на других; он носил белые льняные одежды и воздерживался от употребления известных родов пищи.² Оригинальность личности, равно как и внешний блеск и тому подобные свойства, уже не имеют такого важного значения в новое время; мы подчиняемся общей привычке, моде, так как неимение в этих вещах собственной воли представляет собою нечто само по себе внешнее и безразличное; мы предоставляем это случайное случайности и следуем

¹ *Porphyrius*, De vita Pythag., 25, 21 — 22; *Jamblich.*, De vita Pythag., 36; VII, 33 — 34; XXXII, 220 — 222.

² *Diog. Laërt.*, VIII, 11; *Porphyr.*, 18—20; *Jamblich.*, II, 9—10; XXIV, 108—109; *Menag. et Casaub. ad Diog. Laërt.*, VIII, 19.

лишь той разумности, которая приличествует в отношении внешнего и состоит в одинаковости и всеобщности. К этим внешним особенностям присоединялись у Пифагора еще большое красноречие и глубокие воззрения, которыми он делился не только со своими друзьями; он, напротив, стремился повлиять вообще на культуру общества как в отношении воззрений, так и в отношении всего образа жизни и нравственности. Он был не только учителем своим друзьям, но также объединил их для особенной жизни, чтобы создать из них значительные личности, искусные в делах и нравственные. Учреждение Пифагора выросло в союз, обнимавший всего человека и всю его жизнь и долженствовавший сделать своих членов такими же завершенными произведениями искусства, такими же достойными, пластическими натурами, каким был он сам.

О порядках этого союза остались сообщения позднейших авторов, в особенности неоплатоников, которые больше всего распространяются о законах. Общество в целом носило характер добровольного жреческого или монашеского ордена нового времени. Желавший поступить в орден подвергался испытанию в отношении степени его образованности и способности к послушанию; собирались также справки о его поведении, его склонностях и делах. Члены ордена были подчинены особой дисциплине, причем делалось различие между принятыми в орден, так как их делили на экзотериков и эзотериков; последние посвящались в высшие научные истины, и так как ордену не были чужды политические планы, то они занимались также и политической деятельностью; первые же должны были быть послушниками в продолжение пяти лет. Каждый должен был передать свое состояние ордену, но получал его снова при выходе из ордена; в годы учения членам вменялось в обязанность молчание (*ἐχρησθῆναι*).¹

Можно вообще сказать, что эта обязанность воздерживаться от болтовни представляет собою существенное условие всякого образования и учения; нужно начать с того, чтобы уметь понимать мысли других и отказываться от собственных представлений. Обыкновенно говорят, что ум развивается посредством вопросов, возражений, ответов и т. д. Но на самом деле он посредством этого не развивается, а только получает внешний лоск. Внутреннее же в человеке приобретает и расширяется посредством культуры; тем, что он молча

¹ *Porphyr.*, 37, *Jamblich.*, XVII, 71—74; XVIII, 80—82; XXVIII, 150; XX, 94—95; *Diog. Laërt.*, VIII, 10.

воздерживается от суждения, он не становится беднее мыслями и не теряет в живости ума. Наоборот, он скорее научается благодаря этому понимать других и начинает догадываться, что *взбредшие ему в голову мысли и возражения* никуда не годятся, и благодаря тому, что он все более и более понимает, что такие мысли никуда не годятся, он отучается иметь такие неудачные мысли. Тот факт, что об этом разделении членов ордена на находящихся на ступени подготовки и на посвященных, равно как и об этом молчании, сообщается как о чем-то особенном, все же показывает, повидимому, что в основанном Пифагором обществе и то, и другое носило более формальный характер, а не было таким, как этого требует непосредственная природа вещей и как это само собою устанавливается во всем, что касается подробностей, без особенного закона, который все считают нужным исполнять. Относительно этого важно заметить, что на Пифагора можно смотреть как на первого учителя народа в Греции, введшего преподавание наук; ни живший раньше его Фалес, ни его современник Анаксимандр не преподавали наук, а лишь сообщали свои идеи друзьям. Тогда еще вообще не существовало наук: ни философии, ни математики, ни юриспруденции, ни какой-либо другой науки, а существовали лишь отдельные положения и знание этих положений. Обучали владеть оружием, обучали отдельным философским положениям, музыке, исполнению песен Гомера или Гесиода и т. д. или другим искусствам, а всему этому обучают совершенно иначе, чем науке в настоящем смысле. Если бы нам рассказали, что Пифагор ввел преподавание наук среди научно необразованного, но вообще не тупого, а напротив в высшей степени живого, природно одаренного и болтливого народа, каким были греки, то, поскольку нам должны были бы указать внешние условия этого преподавания, между этими условиями непременно оказались бы следующие: а) что он среди тех, которые еще ничего не знают о том, что делается при преподавании науки, проводил разделение, установив, чтобы те, которые только начинают учиться, были исключены из слушания того, что сообщается тем, которые ушли дальше их, и б) что они должны были оставить свою болтовню, ненаучную манеру говорить о таких предметах и сначала только воспринимать науку. А что вследствие установления таких правил это отчасти казалось более формальным, отчасти же и в самом деле должно было быть установлено более формальным образом, то это было также необходимо вследствие непривычки

обучающихся; это было необходимо уже потому, что слушатели Пифагора не только были многочисленны,—одно это делало необходимым определенную форму и определенный порядок,—но еще к тому же постоянно жили вместе. У Пифагора, таким образом, определенная форма была естественна, потому что впервые в Греции учитель ставил целью целостность, осуществлял новый принцип посредством развития ума, чувства и воли. Эта совместная жизнь носила, таким образом, не только характер преподавания и упражнения для достижения внешних навыков или приемов, а была также нравственной культурой, практическим воспитанием человека. Но формальным кажется и даже в самом деле является или становится таковым как раз все то, что относится к моральному, или, вернее, поскольку оно сознательно мыслится в отношении к моральному; ибо формальным является нечто всеобщее, противопоставляемое индивидууму. В особенности оно кажется таковым тому, который сравнивает между собою всеобщее и единичное, сознательно размышляя об обоих; но это различие исчезает для живущего во всеобщем, ибо для него оно является обычаем.

Наконец, мы должны сказать, что у нас есть точное и подробное описание внешнего уклада, соблюдавшегося пифагорейцами в их совместной жизни, описание их упражнений и т. д.; но многими из этих сведений мы обязаны представлениям позднейших авторов. В союзе вся жизнь целиком регулировалась правилами. Прежде всего нам сообщают, что члены союза носили одинаковую одежду: все они, подобно Пифагору, носили белые льняные одежды. У них был очень определенный распорядок дня, в котором для каждого часа была своя работа: утром, тотчас же после пробуждения от сна, им вменялось в обязанность вызывать в памяти историю вчерашнего дня, так как то, что они должны делать сегодня, тесно связано с тем, что было сделано вчера. Им вменялось также в обязанность, в качестве вечернего занятия, частное размышление о самих себе, чтобы подвергнуть критическому испытанию содеянное в продолжение дня, было ли оно подобающим или неподобающим.¹ Истинная культура не заключается в тщеславном, очень пристальном направлении внимания на себя и в занятии собою как отдельным лицом; оно представляет собою, наоборот, самозабвение, углубление в предмет и во всеобщее; лишь это размышление о самом предмете необходимо, а размышление о себе, это — опасная, бесполезная, лишающая нас свободы тревога. Они

¹ *Jamblich.*, XXI, 100, XXIX, 165; *Diog Laërt.*, VIII., 22; *Porphyr.*, 40.

должны были также выучивать наизусть стихи Гомера и Гесиода; утром и часто в продолжение целого дня они занимались музыкой, являвшейся одним из главных предметов греческого преподавания и греческого образования вообще; были введены, в качестве регулярного занятия, также и гимнастические упражнения, заключающиеся в борьбе, беге, метании и тому подобном. Они ели вместе, и в их еде были также особенности, но относительно этого пункта свидетельства расходятся между собою: мед и хлеб, сообщают нам, были главной их пищей, а вода — главным и даже единственным напитком; они воздерживались также, согласно сообщениям, от употребления мяса, что приводится в связь с верой в переселение душ; они делали также выбор между различными родами растительной пищи и запрещали, например, употребление бобов. За это почитание бобов они часто подвергались насмешкам; однако при последовавшем разрушении политического союза многие пифагорейцы, подвергаясь преследованиям, предпочитали лучше дать себя убить, чем повредить засеянное бобами поле.¹

Орден, — т. е. организация в собственном смысле этого слова, община мужчин, — существовал, однако, недолго: как нам сообщают, еще при жизни Пифагора решилась судьба его союза, так как последний встретил врагов, которые насильственно его разрушили. Союз, рассказывают, вызвал к себе зависть и подвергся обвинению в том, что он имеет в виду еще нечто другое, чем то, что выставляется им как его цель, следовательно имеет *arrière-pensée*; сущность этого обвинения состояла, в действительности, в том, что отдельное лицо, являясь членом ордена, принадлежит не всецело государству, а еще и другому учреждению. В этой катастрофе сам Пифагор нашел свою смерть во время восстания народа против аристократии: его смерть последовала, согласно Теннеману (т. I, стр. 414) в 69-ю Олимпиаду (504 год до Р. Х.); однако неизвестно, умер ли он в Кротоне или Метапонте, или же в битве сиракузян с агригентинцами. Много споров вызывает также возраст Пифагора, так как, по сообщению одних, он умер на 80-м году жизни, а, по сообщению других, на 104-м году.² Союз пифагорейской школы, дружба его членов и культурная связь сохранились, впрочем, еще и в позднейшее время,

¹ *Porphyr.*, 32—34; *Jamblich.*, XXIX, 163—164; XX, 96; XXI, 97; XXIV, 107; *Diog. Laërt.*, VIII, 19, 24, 39.

² *Diog. Laërt.*, VIII, 39—40; *Jamblichus*, XXXV, 248—264; *Porphyrus*, 54—59; Anonym., *De vita Pyth.* (apud *Photium*), 2.

но не как формальный союз, так как внешнее в нем должно было погибнуть. История Великой Греции нам вообще менее известна; мы видим, однако, что еще во время Платона¹ пифагорейцы стоят во главе государств или выступают как политическая сила.

Пифагорейское общество не находилось в связи с греческой государственной и религиозной жизнью и не могло поэтому долго существовать; в Египте и Азии исключительность и влияние жрецов обычны, но свободная Греция не могла допустить этого восточного кастового разделения. Здесь принципом государственной жизни служат свобода, но эта свобода еще не определена как принцип правовых и частно-правовых отношений. У нас отдельное лицо свободно, потому что все равны перед законом; при этом может продолжать существовать различие нравов, политических отношений и воззрений, и это различие даже обязательно должно оставаться в органических государствах. Напротив, в демократической Греции и нравы, и внешний образ жизни также должны были сохранить характер равенства, и печать равенства должна была быть наложена на эти более широкие круги и сохраниться в них; это исключительное положение пифагорейцев, которые не могли решать как свободные граждане, а были зависимы от планов и целей союза и вели замкнутый религиозный образ жизни, не находило, таким образом, для себя места в Греции. Эвмолпидам, правда, принадлежало хранение мистерий, а хранение других особых культов — другим семьям: это хранение культов, однако, принадлежало им не как установленной в политическом смысле касте, а они являлись, как и вообще жрецы, политическими людьми, такими же гражданами, как и другие; также и отделение религиозного от мирского не было доведено у греков, как у христиан, до крайности монашества. В общей государственной жизни греков не может появляться или долго просуществовать объединение людей, которое обладает особыми принципами и даже тайнами и члены которого отличаются от других людей своим образом жизни и своей одеждой: Эвмолпиды и другие подобные семьи представляли собою открытое привилегированное объединение, члены которого разделяли с другими гражданами общие принципы и общий образ жизни; ибо они сообща и открыто обсуждали вопрос, полезно или вредно общему благу то или иное явление. Греки переросли установленные обычаем специальные одежды, привычку постоянных омовений, вставания, упражнения в музыке, различия между чистой и нечистой пищей:

¹ Ср. *Platon*, *Timaeus*, p. 20, ed. Steph. (p. 8. ed. Bekk.)

все это для них было частью делом отдельного лица, делом его индивидуальной свободы, частью — общей возможностью и общим обычаем для всех и каждого.

Нас интересует, главным образом, *пифагорейская философия*, философия не столько Пифагора, сколько пифагорейцев, по выражению Аристотеля и Секста. Во всяком случае, мы должны различать философию Пифагора и философию пифагорейцев, и из сравнения с тем, что выдается за пифагорейское учение, сразу делается ясно, как мы увидим дальше, что имеются некоторые различия между той и другой. Платона обвиняют в том, что он исказил пифагорейскую философию, включив пифагорейские взгляды в свою собственную философию; но сама пифагорейская философия развивалась дальше, и это развитие не оставило ее такой, какой она была раньше. Исторические источники называют многих преемников Пифагора, самостоятельно пришедших к тому или другому выводу; таковы, например, Алкмеон, Филолай; и во многих других изложениях пифагорейского учения мы замечаем простые, неразвитые положения и рядом с этим дальнейшее развитие этих положений, в котором мысль выступает с большей силой и определенностью. Нам, однако, нет надобности останавливаться дольше на этих исторических стадиях развития, и мы можем рассматривать лишь пифагорейскую философию вообще. Нам нужно также отбросить то, что явно принадлежит неоплатоникам и неопифагорейцам, и мы можем это осуществить, так как для этого мы обладаем источниками, которые принадлежат более раннему времени, а именно теми подробными изложениями, которые мы находим у Аристотеля и Секста.

Пифагорейская философия представляет собою переход от реалистической философии к интеллектуальной. Ионийцы говорили: сущность, первоначало, есть нечто материально определенное. Ближайшее дальнейшее воззрение должно было состоять в том, чтобы абсолютное понималось не как природная форма, а как форма определения мысли, и кроме того определения должны быть теперь положены, между тем как первоначало ионийцев было совершенно неопределенным. Оба эти шага сделала пифагорейская философия.

1. Древнее, простое основное положение пифагорейской философии гласит, таким образом, у Аристотеля (*Metaph.*, I, 5), «что число есть сущность всех вещей и организация вселенной в ее определениях представляет собою вообще гармоническую систему чисел и их отношений». В каком смысле мы должны понимать это положение?

Основное определение числа состоит в том, что оно есть мера. Если поэтому мы говорим, что все определено качественно или количественно, то величина и мера представляют собою лишь некую сторону, или некое свойство, всех вещей; но здесь смысл сказанного состоит в том, что число есть сама сущность и субстанция вещей, а не одна только их форма. При этом нам кажется прежде всего удивительно смелым подобное утверждение, так как оно сразу разбивает все, что представление считает существенным и истинным, и, истребляя чувственную сущность, превращает ее в мыслительную. Сущность выражена как нечто нечувственное, и оно, совершенно чужеродное чувственному, обычному представлению, возводится в ранг субстанции и истинного бытия. Но именно благодаря этому делается необходимым сделать само число понятием, равно как и изобразить движение его единства с сущим; ибо число нам не кажется непосредственно тождественным с понятием.

Хотя в этом первоначале есть для нас нечто странное и приводящее в смущение, мы все же находим в нем утверждение, что число не есть исключительно лишь чувственное; а если это так, то оно тотчас же приносит с собою определение, всеобщие различия и противоположности. Это очень хорошо сознавали древние. Аристотель (*Metaph.* I, 6) приводит из Платона следующее: «Он утверждает, что математические элементы вещей находятся вне чисто чувственного и идей, а между ними; они отличаются от чувственного тем, что они вечны и неизменны; от идей же они отличаются тем, что содержат в себе множество, и поэтому могут быть сходными и равными друг с другом, между тем как каждая идея сама по себе есть лишь единое». Число, именно, повторимо; оно, таким образом, нечувственно, но оно также и не есть еще мысль. В написанной Малхом биографии Пифагора (46 — 47) это указывается еще точнее: «Пифагор излагал так философию для того, чтобы освободить мысль от ее цепей. Без мысли мы не можем ничего познавать и знать истинно; мысль слышит и видит все в самой себе; другое же неподвижно и слепо. Пифагор пользуется для достижения своей цели математикой; он поступает так потому, что она находится посредине между чувственным и мыслью, как форма предварительного упражнения, подготовляющего нас к тому, что существует само по себе». Далее Малх цитирует (48, 53) место из более раннего автора, из Модерата: «Так как пифагорейцы не могли ясно выразить абсолютного и первых начал посредством мыслей, то они набрали на числа, на математическое, потому что

таким образом легко указать определение»; например, равенство—как начало единицы, неравенство — как двоицу. «Этот способ преподавания посредством числа, который был первой философией, оставлен из-за содержащейся в нем загадки; Платон, Спевзипп, Аристотель и т. д. посредством легкого применения украли у пифагорейцев их плоды». В этих положениях мы находим полное осознание природы числа.

Главное здесь в *загадочности* определения посредством числа. Арифметические числа соответствуют определениям мысли, ибо число имеет своим элементом и первоначалом единицу; но единица есть категория для-себя-бытия, категория того, что так тождественно с собою, что оно исключает из себя все другое и безразлично к нему. Дальнейшие определения числа представляют собою лишь нечто составное, суть повторения единицы, которая в них всегда остается прочной и чем-то внешним; число, следовательно, есть наиболее мертвенная наиболее лишенная понятия непрерывность, совершенно внешнее механическое движение вперед, в котором отсутствует необходимость. Число, таким образом, не есть непосредственно понятие, а представляет собою лишь начальную стадию мысли, и притом представляет собою эту начальную стадию самым дурным образом: оно — понятие в его наивысшей внешности, понятие в виде количественного, безразличного различия; единица постольку содержит в себе как начало мысли, так и начало материальности или определение чувственного. Для того, чтобы нечто имело форму понятия, оно должно в самом себе, как определенное, соотноситься со своей противоположностью, как, например, положительное и отрицательное; в этом простом движении понятия главным определением служит идеальность различий, отрицание их самостоятельности. Напротив, в числе три, например, всегда имеются три единичных, каждое из которых самостоятельно; и это есть наибольший их недостаток и наибольшая их загадочность. Так как природа понятия состоит во внутренней связи, то числа менее всего пригодны для выражения его определений.

Пифагорейцы, однако, брали числа не этим безразличным способом, а как понятие. «Они, по край ей мере, говорят, что явления необходимо состоят из простых элементов, и было бы противно природе вещей, если бы первоначало вселенной входило в состав чувственных явлений. Элементы и начала не только нечувственны и невидимы, но и вообще бестелесны».¹ А каким образом они пришли

¹ *Sext.*, *Pyrrh.* Hyp., III, 18, § 152; *Adv. Math.*, X, §§ 250—251.

к тому, чтобы сделать из чисел первосущности или абсолютные понятия, становится более ясным из того, что говорит Аристотель в своей «Метафизике» (I, 5), хотя он здесь пишет кратко, ссылаясь на то, что он об этом говорил в другом месте (см. ниже, стр. 190): «Им, именно, представлялось, что в числах гораздо больше сходства с тем, что существует и что совершается, чем в огне, воде, земле, потому что справедливость есть известное свойство (*τοιονδί πάθος*) чисел и точно так же (*τοιονδί*) душа, ум; свойством чисел является также *благоприятный случай* и т. д. Так как они, далее, усматривали в числах гармонические свойства и отношения и так как числа суть первое во всех вещах природы, то они рассматривали числа как элементы всего и все небо — как гармонию и число». У пифагорейцев обнаруживается потребность в пребывающей всеобщей идее как определении мысли. Аристотель (Metaph., XIII, 4), говоря об идеях, пишет поэтому: «Согласно Гераклиту, все чувственное течет, и, следовательно, не может быть науки о чувственном; из этого убеждения возникло учение об идеях. Сократ был первым, определившим всеобщее посредством индукции. До него пифагорейцы касались лишь немногого, а именно лишь того, понятие чего они сводили к числам: рассматривали, например, вопрос, что такое благоприятный случай или право, или брак». На основании этого содержания мы не в состоянии сказать, какой интерес оно может представлять; единственное, что нам нужно сделать в отношении пифагорейцев, это распознать те следы идеи, в которых содержится шаг вперед.

Такова, в общих чертах, пифагорейская философия. Теперь нам нужно рассмотреть ее более подробно, рассмотреть как отдельные ее определения, так и общее ее значение. В пифагорейской системе сами числа отчасти связаны с категориями, а именно ближайшим образом, как вообще определения мысли, характеризующие единство, противоположность и единство этих двух моментов; отчасти же пифагорейцы с самого начала указывали всеобщие идеализованные определения числа вообще в качестве его первоначал и, как замечает Аристотель (Metaph., I, 5), признавали абсолютными первоначалами вещей не столько непосредственные числа в их арифметическом различии, сколько, скорее, начала чисел, т. е. различия их понятий. Первым определением является единство вообще, вторым определением — двойца, или противоположность. Крайне важно свести бесконечное многообразие форм и определений конечности к их всеобщим мыслям, как к наипростейшим началам всякого определения; это — не различия

вещей друг от друга, а всеобщие существенные различия внутри себя. Эмпирические предметы отличаются друг от друга внешней формой; этот кусок бумаги отличается от другого; этот оттенок отличается от другого: люди отличаются друг от друга темпераментами, а также индивидуальностями. Но эти определения не суть существенные различия; они, правда, существенны для определенной особенности этих вещей; но вся эта определенная особенность не есть само по себе существенное существование; лишь всеобщее есть пребывающее, субстанциальное. Пифагор первый начал отыскивать такие первые определения, как, например, *единство*, *множество*, *противоположность* и т. д. Они у него представляют большей частью числа; но пифагорейцы не остановились на этом, а давали числам более конкретные определения, принадлежащие преимущественно позднейшим пифагорейцам. Здесь нечего искать необходимости поступательного движения мысли, доказательства; недостает понимания развития двойцы из единства. Они находят и устанавливают всеобщие определения лишь совершенно догматически; таким образом, это — сухие определения, в которых отсутствует процесс, — не диалектические, а покоящиеся определения.

а. Пифагорейцы говорят, что первым простым понятием является единица (*μονάς*); не дискретная, множественная, арифметическая единица, а тождество как непрерывность и положительность, совершенно всеобщая сущность. Они, согласно Сексту (*adv. Math.*, X, 260—261), говорят далее: «Все числа сами подпадают под понятие одного, ибо двойца есть одна двойца и тройца есть также некое одно; число же десять есть единая глава чисел. Это побудило Пифагора утверждать, что единица есть первоначало всех вещей, так как посредством причастности к ней всякая вещь называется одной». Т. е. чистое рассмотрение в-себе-бытия некоей вещи есть равенство с самим собою; со стороны всего другого вещь есть не в себе, а отношение к другому. Вещи, однако, гораздо более определенны, и их определенность не есть только это сухое одно. Это замечательное отношение совершенно абстрактного одного к конкретному существованию вещей пифагорейцы выражали словом «*подражание*» (*μίμησις*). Та трудность, на которую они здесь наталкиваются, встречается снова в учении Платона об идеях; так как последние в качестве родов противостоят конкретному, то отношение конкретного к всеобщему естественно представляет собою важный пункт. Аристотель (*Metaph.*, I, 6) приписывает выражение «*сопричастность*» (*μέθεξις*) Платону, который заменил им пифагорейское выражение «подражание». «Подражание»

является образным, детским, примитивным выражением для этого отношения; *сопричастность*, во всяком случае, уже определеннее. Но Аристотель справедливо говорит, что оба выражения неудовлетворительны и что Платон здесь не подвинулся дальше, а лишь поставил вместо одного названия другое. «Сказать, что идеи суть прообразы, а другие вещи сопричастны им, значит употреблять пустые слова и поэтическую метафору; ибо что есть то деятельное, которое созерцает идеи?» (Metaph., I, 9). Подражание и *сопричастность* суть не что иное, как другие названия для отношения; давать названия легко, другое дело — действительно понимать.

б. За единицей следует противоположность, *двоица* (δύάς), различие, особенное; эти определения еще и поныне сохранили свою силу в философии; Пифагор был лишь первым, осознавшим их. Что касается вопроса о том, как относится эта единица к множеству, это тождество с самим собою к ипобытию, то здесь возможны различные ответы; и пифагорейцы, действительно, высказывались различно относительно форм, которые принимает эта первая противоположность.

а. Они, согласно Аристотелю (Metaph., I, 5), говорили: «Элементами числа являются *чет* и *нечет*, последний как ограниченное» (или начало ограничения), «а первый как неограниченное, так что само единое состоит из них обоих; из него затем состоит число». Элементы непосредственного числа сами еще не суть числа; противоположность между этими элементами выступает сначала больше в арифметической форме, а затем, — как числа. Но *одно* не есть *число* потому, что оно еще не есть *определенное количество*, а число непременно есть *единица* и *определенное количество*. Теон Смирнский¹ говорит: «Аристотель в своем сочинении о пифагорейцах указывает основание, почему, согласно им, *одно* причастно природе *чета* и *нечета*: потому именно, что одно, прибавленное к чету, дает нечет, а прибавленное к нечету, дает чет. Оно этого не могло бы сделать, если бы не было причастно природе обоих. Поэтому они называют *одно* также и *четом-нечетом* (ἀριθμὲρ ἑρμῆς).

β. Следуя дальше за абсолютной идеей в этом первом способе выражения, мы узнаем, что противоположность называется пифагорейцами также и *неопределенной двоицей* (ἀόριστος δύάς). Более точно Секст определяет это (adv. Math., X, 261 — 262) следующим образом: «Единица, мыслимая со стороны ее тождества с собою (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς),

¹ Mathem., с. 5, p. 30, ed. Bullialdi (cp. Aristoxen. ap. Stob., Ecl. Phys., 2, p. 16.)

есть единица; когда же она прибавляется к самой себе как некая отличная единица ($\kappa\alpha\theta' \ \epsilon\tau\epsilon\rho\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$), тогда возникает неопределенная двоица, потому что ни одно из определенных или вообще ограниченных чисел не есть эта двоица, но все же познается благодаря причастности ей, как мы это говорили относительно единицы. Существуют, согласно этому, два первоначала вещей; первым является единица, благодаря причастности к которой все числовые единицы суть единицы, и неопределенная двоица, благодаря причастности к которой все определенные двоицы суть двоицы. Двоица столь же существенный момент понятия, как и единица. Если мы будем сравнивать их друг с другом, мы должны будем признать, что либо единица может мыслиться как форма, а двоица как материя, либо наоборот; и то, и другое мы встречаем в различных изложениях. $\alpha\alpha$) Единица, как равная самой себе, есть бесформенное; в двоицу же, как в неравную, входит раздвоение, или форма. $\beta\beta$) Если же мы, наоборот, возьмем форму как простую деятельность абсолютной формы, то одно есть определяющее, а двоица оказывается возможностью множества, неположным множеством, материей. Аристотель (Metaph., I, 6) приписывает Платону, как его особенность, что «он делает материю множеством, а форма у него порождает лишь однажды, между тем как, скорее, наоборот, из одной материи возникает лишь один стол; тот же, кто вносит форму в материю, делает много столов, несмотря на ее единство». Он говорит также относительно Платона, что последний, «вместо того чтобы признавать неопределенное простым ($\acute{\alpha}\nu\tau\iota \ \tau\omicron\upsilon \ \acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\upsilon \ \omega\varsigma \ \epsilon\nu\acute{o}\varsigma$), сделал из него двойность, большое и малое».

γ. Дальнейшее определение этой *противоположности*, определение, относительно которого пифагорейцы расходятся между собою, показывает несовершенный зачаток таблицы категорий, которую они составили, как это сделал позднее также и Аристотель. Последнего поэтому упрекали в том, что он заимствовал у них свои определения мысли; во всяком случае, признание противоположности существенным моментом абсолютного ведет вообще свое происхождение от пифагорейцев. Они развернули дальнейшие абстрактные и простые понятия, хотя и сделали это неадекватным образом, так как их таблица дает нам смешение противоположностей представления и противоположностей понятия и эти противоположности даны без дальнейшей дедукции. Аристотель (Metaph., I, 5) приписывает эти определения либо самому Пифагору, либо Алкмеону, «расцвет жизни которого имел место во время старости Пифагора», так что «либо Алкмеон заимствовал их у

пифагорейцев, либо пифагорейцы заимствовали их у него». Таблица дает десять противоположностей, к которым можно свести все вещи, так как у пифагорейцев «десять» было также значительным числом:

1) Граница и бесконечное; 2) чет и нечет; 3) единство и множество; 4) правое и левое; 5) мужское и женское; 6) покоящееся и движущееся; 7) прямое и кривое; 8) свет и тьма; 9) доброе и злое; 10) квадрат и параллелограмм.

Это, несомненно, попытка дальнейшего развития идеи спекулятивной философии в ней самой, т. е. в понятиях; но эта попытка не пошла, повидимому, дальше этого простого перечисления. Очень важно, чтобы сначала, как поступил Аристотель, были собраны всеобщие определения мысли; но то, что мы видим здесь у пифагорейцев, есть лишь грубое начало более точного определения противоположностей, начало, в котором, как в индусских перечислениях первоначал и субстанций, нет ни порядка, ни смысла.

δ. Дальнейшее развитие этих определений мы находим у Секста (adv. Math., X, 262 — 277) в его возражении против развертывания этих определений, принадлежащего позднейшим пифагорейцам. Это — отличное, самое разработанное изложение пифагорейских определений, в котором больше чувствуется мысль. Это изложение гласит следующим образом: «Что эти два начала суть начала всего, это пифагорейцы доказывают разнообразными способами».

κ. «Существуют три разных способа мыслить вещи: во-первых, со стороны *различия*; во-вторых со стороны *противоположности*; в-третьих, со стороны *отношения*. То, что рассматривается со стороны одного лишь различия, рассматривается само по себе; это — субъекты, каждый из которых соотносится только с самим собою, например лошадь, растение, земля, воздух, вода, огонь. Они мыслятся отрешенно, не в отношении к другому»; это — определение тождества с собою, или самостоятельности. «Со стороны противоположности одно определяется нами как всецело противоположное другому, например *добро и зло, справедливое и несправедливое, святое и несвятое, покой и движение* и т. д. Со стороны отношения (*πρός τι*) мыслится предмет, определяемый по своему безразличному отношению к другому, как, например, *лежащее направо и лежащее налево, верхнее и нижнее, двойное и половинное*. Каждый из этих соотносящихся предметов существует в своем противоположении и вместе с тем и самостоятельно, сам по себе. «Отличие соотношения от противоположности состоит в следующем: в противоположности возникновение одного есть гибель

другого и наоборот. Когда отнимается движение, возникает покой, когда возникает движение, прекращается покой; когда отнимается здоровье, возникает болезнь, и наоборот. Существуемое же в соотношении, напротив, вместе возникает и вместе погибает; если устраняется лежащее направо, то исчезает также лежащее налево; если гибнет двойное, то разрушается и половинное». Устраняемое устраняется здесь не только как противоположное, но и как сущее. «Второе различие состоит в следующем: то, что существует в противоположности, не имеет середины, например между *болезнью и здоровьем, жизнью и смертью, покоем и движением* нет третьего. То же, что находится в соотношении, имеет, напротив, середину, а именно между *большим и меньшим* серединой является *равное*, между *слишком большим и слишком малым* — *достаточное*. Чисто противоположное переходит в противоположное ему через нуль; непосредственные же крайности существуют, напротив, в третьем, в середине, но тогда они уже не существуют как противоположные». Это изложение обнаруживает внимание к совершенно общим логическим определениям, которые ныне и всегда имеют величайшую важность и представляют собою моменты во всех представлениях, во всем, что существует. Природа этих противоположностей здесь, правда, еще не подвергается рассмотрению, но важно то, что они осознаны.

2. «Так как это — три рода, субъекты и двоякого рода противоположность, то над каждым из них должен быть высший род, который есть первое, так как он предшествует подчиненным ему видам. Если устраняется всеобщее, то устраняется также и вид; если, напротив, устраняется вид, то род не устраняется; ибо первый зависит от последнего, а не наоборот».

«Высшим родом того, что рассматривается как сущее само по себе» (различных субъектов), «пифагорейцы объявили *единицу*»; это, собственно говоря, есть не что иное, как перевод определений на язык чисел. «То, что находится в противоположности, имеет, говорят они, своим родом *равное и неравное*; *покой* есть *равное*, ибо он не может быть *большим или меньшим*; движение же есть *неравное*. То, что согласно природе — равно себе, есть высшая степень интенсивности, неспособная к дальнейшему усилению (*ἀνεπίτατος*); то, что противоположно ей, — не равно: *здоровье* есть *равное*, *болезнь* — *неравное*. Родом того, что находится в безразличном соотношении, является *излишек и недостаток*, больше или меньше»; это — количественное различие, точно так же как мы раньше имели качественное различие.

1. Теперь только появляются две противоположности: «Эти три рода, — род того, что существует само по себе, род того, что противоположно, и род того, что находится в соотношении, — должны сами в свою очередь входить», содержаться, в еще более простых, высших «родах» (т. е. определениях мысли); «равенство сводится к определению *единицы*». Родом субъектов является бытие само по себе. «Неравенство же состоит в излишке и недостатке, но оба они входят в *неопределенную двойцу*»; они представляют собою неопределенную противоположность, противоположность вообще. «Из всех этих соотношений вытекают, таким образом, первая *единица* и неопределенная *двойца*». Пифагорейцы говорили: мы находим, что это — всеобщие способы существования (модальности) вещей. «Только от них рождается «одно» числа и «два» числа; от первой единицы — одно, от единицы и неопределенной двойцы — два, ибо дважды одно есть два. Таким образом, возникают остальные числа, так как единица непрерывно двигается вперед, а неопределенная двойца порождает число два». Этот переход качественной противоположности в количественную неясен. «Из этих первоначал единица есть поэтому деятельное начало», форма; но «двойца есть пассивная материя, и как они порождают числа, так они порождают и систему вселенной и все, что в ней». Природа этих определений именно и состоит в переходе, в движении. Более развитой смысл этого размышления заключается в том, что всеобщие определения мысли должны быть приведены в связь с арифметическими числами и последние должны быть подчинены им, а всеобщий род следует сделать первым.

Прежде чем сказать что-нибудь о дальнейшей последовательности этих чисел, я должен заметить, что они, как они даны нам здесь, представляют собою чистые понятия. а) Абсолютная простая сущность раздваивается на единство и множество, из которых одно упраздняет другое и в то же время имеет свою сущность в своей противоположности; б) дифферентная противоположность обладает вместе с тем устойчивым существованием, в нее входит множественность безразличных вещей; в) возвращение абсолютной сущности в самое себя есть отрицательное единство индивидуального субъекта и всеобщего или положительного. Это на самом деле чистая спекулятивная идея абсолютной сущности; она и есть это движение; у Платона идея тоже не представляет собою чего-либо другого. Умозрительное выступает здесь как умозрительное; тот, кто не знает умозрительного, не думает, что обозначением таких простых понятий выражена абсолютная

сущность. Одно, множественное, равное, неравное, больше, меньше суть тривиальные, пустые, сухие моменты; что в их соотношениях заключается абсолютная сущность, богатство и организация как мира природы, так и мира духа, это кажется невероятным тому, кто, привыкнув к миру представлений, не возвратился от чувственного существа к мысли; ему кажется невероятным, что этим выражен бог в умозримом смысле, что возвышеннейшее выражено в этих обиходных словах, что наиглубочайшее выражено в этом столь хорошо известном, в этом лежащем на поверхности и на виду, что наибогатейшее выражено в этих скудных абстракциях.

Ближайшим образом в противоположность к обыденной реальности эта идея реальности, как множественность простой сущности, включает в самой себе свою противоположность и устойчивое существование последней; это существенное простое понятие реальности есть воспарение в область мысли, но воспарение не как *бегство* от реального, а как выражающее в своей сущности само реальное. Мы находим здесь разум, выражающий свою сущность; и абсолютная реальность есть непосредственно само единство. Главным образом при рассмотрении этой реальности неспекулятивно мыслящие испытывали те затруднения, которые завели их далеко в сторону. Каково отношение этой реальности к обыденной реальности? С нею случилось то же самое, что с платоновскими идеями, которые очень близко родственны этим числам или, вернее, чистым понятиям. Здесь, именно, является первый вопрос: «Где находятся числа? Обитают ли они отдельно в небе идей, отделенные от всего другого пространством? Они не суть непосредственно сами вещи, ибо вещь, субстанция, отнюдь не является числом; тело не имеет с ним никакого сходства. На это мы должны ответить, что пифагорейцы вовсе не разумели под числами то, что понимают под *прообразами*, — не думали, будто идеи, в качестве законов и отношений вещей, находятся в творческом сознании, как мысли в божественном уме, отделенные от вещей, подобно тому как мысли художника отделены от его создания; и еще меньше они разумели под числами лишь субъективные мысли в нашем сознании, так как мы ведь даем абсолютно противоположные мысли в качестве оснований, служащих объяснением свойств вещей. Нет, они определенно понимали под числами *реальную субстанцию* сущего, так что каждая вещь состоит существенно лишь в том, что она имеет в себе единицу и двоицу, равно как и их противоположность и их отношение друг к другу. Аристотель (Met., I, 5 — 6) говорит

это ясно: «Особенностью пифагорейцев является то, что *ограниченное, бесконечное и единое* не суть, подобно огню, земле и т. п., другие стихии и также не обладают другой реальностью, чем вещи; пифагорейцы рассматривали само бесконечное и самое единицу как субстанцию тех вещей, о которых они высказываются. Поэтому они и говорили, что число есть сущность всего. Они, следовательно, не отделяют чисел от вещей и признают числа самими вещами. Число есть для них первоначало и материя вещей, равно как и их свойства и силы»,—следовательно, число есть мысль как субстанция или, иначе говоря, вещь, как она есть по существу в мысли.

Эти абстрактные определения получили затем большую конкретность, главным образом у позднейших философов в их умозрениях о боге, например, у Ямвлиха в приписываемом ему сочинении *Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς*, у Порфирия и у Никомаха. Они стремились придать более возвышенный характер народной религии, вкладывая в нее подобные определения мысли. Под единицей они понимали не что иное, как бога. Они ее называли также *духом, гермафродитом* (содержащим в себе оба определения: как *четное*, так и *нечетное*), а также и *субстанцией, разумом, хаосом* (потому что она не определена), Тартаром, Юпитером, формой. Двоицу они также называли *материей*, началом *неравного, спором, рождением, Изидой* и т. д.

с. Троица (*τριάς*) признавалась пифагорейцами очень важным числом, так как в ней единица достигает своей реальности и своего завершения. Единица проходит через двоицу и, связанная снова в единство вместе с этим неопределенно множественным, она есть троица. Единство и множество налично в троице наидурнейшим образом, как внешнее сложение, но как бы абстрактно она здесь ни бралась, троица все же представляет собою глубокую форму. Троицу пифагорейцы признают, в общем, первым совершенным. Аристотель (*De Coelo*, I, 1) говорит это совершенно определенно: «Телесное не имеет никакой другой величины, кроме трех, поэтому пифагорейцы говорят, что вселенная и все вещи определены тропцей», т. е. имеют абсолютную форму. «Поэтому мы, заимствуя из природы это определение, употребляем его также в культе, так что мы считаем, что только тогда мы сполна обратились к богам с молитвой, когда мы призвали их в последней трижды. Два мы называем «оба», а не «все»; лишь говоря о трех, мы употребляем выражение «все». Лишь то, что определено тремя, есть целостность (*πᾶν*); то, что существует в троякой форме, разделено вполне: *кое-что* содержится лишь в одном, *другое* — лишь

в числе «два», но лишь три содержит в себе все». Совершенное, или обладающее реальностью, есть тождество, противоположность и их единство; таково число вообще, но в троичности это — действительно, так как она обладает началом, серединой и концом. Всякая вещь есть, в качестве начала, простое, в качестве середины — становление иным или многообразное и, в качестве конца, возвращение своего инобытия в единство, или дух; если мы лишим вещь этой троичности, мы ее уничтожим и сделаем из нее абстрактную, мысленную вещь.

Понятно поэтому, что христиане искали и нашли в этой троичности свое триединство. Это поверхностно считалось некоторыми их недостатком; иногда говорят, что это триединство, мысль о котором мы встречаем у древних, превосходит силу человеческого разума, представляет собою тайну, — значит, слишком возвышенно; иногда же говорили, что оно слишком безвкусно; на том или другом основании его не хотели сделать более понятным для разума. Однако, если в этом триединстве есть смысл, мы должны его понимать. Дело обстоит бы очень плохо, если бы не было никакого смысла в том, что в продолжение двух тысячелетий было священнейшим представлением христиан; было бы очень плохо, если бы это триединство было слишком священным, чтобы быть низведенным на ступень разума, или уже настолько устарелым, что было бы неприлично желать отыскивать в нем смысл. Речь, разумеется, может идти лишь о понятии этой троичности, а не о представлениях об Отце, Сыне, ибо такие отношения, заимствованные из области природы, нас не касаются.

д. Четыре (τέτρας) есть три, но развитое; и поэтому оно так высоко ставилось пифагорейцами. То, что «тетрада» считалась таким завершением, напоминает о *четырех элементах* — физических и химических — о четырех странах света и т. д.; в природе мы повсюду встречаем четыре, и отсюда — известность, которой пользуется это число также и в современной натурфилософии. В качестве квадрата двух четверица есть завершение двойцы, поскольку последняя, имея своим определением лишь самое себя, т. е. помноженная на самое себя, возвращается к равенству с самой собой. Но в «триаде» «тетрада» содержится постольку, поскольку первая есть единство, инобытие и единство этих моментов; таким образом, так как различие, как положенное, удвоено, когда мы его считаем, то получаются четыре момента. Более определенно четыре понималось как *тетрахтós*, как действительное, деятельное четыре (от *τέτταρα* и *ἄνω*), и это число сделалось впоследствии, у позднейших пифагорейцев самым известным числом. В отрывке

поэмы Эмпедокла, который был первоначально пифагорейцем, мы узнаем, каким высоким почитанием пользовалась эта, уже выдвинутая Пифагором, «тетрактия»:

... Если ты это

Сделаешь, то на стезю святой добродетели вступишь;
Тем клянусь я, кто нашему духу придал тетрактию,
Что заключает в себе источник и корни природы.¹

е. Отсюда пифагорейцы тотчас же переходят к *десяти*, другой форме этой тетрады. Как четыре есть завершенное три, так и эта четверица, до такой степени завершенная и развитая, что все ее моменты берутся как реальные различия, есть число десять (*δεκάς*), реальная тетрада. Секст (adv. Math., IV, 3; VII, 94—95) говорит: «Тетрактней называется то число, которое, содержа в себе четыре первых числа, образует совершеннейшее число, а именно десять, ибо единица и два и три и четыре составляют десять, Когда мы доходим до десяти, мы это число снова рассматриваем как единицу и начинаем сначала. Тетрактия, говорят пифагорейцы, носит в себе источник и корень вечной природы, так как она есть логос вселенной, духовного и телесного». Это — великая мысль: полагать моменты не только как четыре единицы, но и как целые числа: но реальность, из которой пифагорейцы берут определения, есть здесь лишь внешняя, поверхностная реальность числа, а не понятие, хотя тетрактия должна быть не столько числом, сколько идеей. Позднейший автор, Прокл (in Timaeum, p. 269) приводит пифагорейский гимн, в котором говорится: «Божественное число движется дальше,

Из непорочной покуда оно не придет Единицы
К освященной богами Тетраде, рождающей вечно
Мать всего, воспрियाвшую всё, граицу вселенной,
Неизменно-живую, чье имя — священное Десять.

То, что мы находим о дальнейшем движении остальных чисел, более неопределенно и неудовлетворительно, и понятие теряется в них; до пяти еще может содержаться мысль в числах, начиная же с числа шесть, они представляют собою чисто произвольные определения.

2. Но эту простую идею и простую реальность в ней следует развить дальше, чтобы дойти до более сложной, более развитой. Здесь

¹ Gnomiorum poetarum opera. Vol. I. Pythagoreorum aureum carmen. Ed. Glandorf, Fragm., I, v. 45—48; Sext. Empir., adv. Math., IV, 2 и Fabric. ad h. l.

возникает вопрос, как поступали пифагорейцы, чтобы перейти от абстрактно логических определений к формам, означающим конкретное *применение чисел*. В пространственной и музыкальной областях сделанные пифагорейцами определения предметов посредством чисел имеют еще близкое отношение к существу дела; но когда они переходят к более конкретным сторонам природы и духа, числа превращаются в нечто чисто формальное и пустое.

а. Иллюстрацию того, каким образом пифагорейцы конструировали из чисел мировой организм, дает нам Секст (adv. Math., X, 277 — 283) на примере *пространственных* отношений, и здесь, во всяком случае, можно обойтись этими идеальными началами, ибо числа на самом деле представляют собою завершенные определения абстрактного пространства. А именно, если мы, рассматривая пространство, начнем с точки, первого отрицания пустого, то «точка соответствует единице; она — неделима и начало линии, точно так же, как единица есть начало числа. Если точка относится к себе, как единица, то линия выражает собою диаду, ибо обе постигаются посредством перехода; линия есть чистое отношение двух точек и не имеет ширины. Плоскость возникает из троичности; твердая же фигура, тело, принадлежит области четверицы, и в нем положены три измерения. Другие говорят, что тело состоит из одной точки» (т. е. его сущностью является одна точка), «ибо движущаяся точка составляет линию, движущаяся линия — плоскость, а движущаяся плоскость — тело. Эти пифагорейцы отличаются от первых тем, что, согласно первым, сначала возникают из единицы и неопределенной диады числа, а затем из чисел — точки и линии, и плоскости, и телесные фигуры; последние же строят из одной точки все прочее». Для одних различие есть положенная противоположность, положенная форма, как двойственность, а для других форма есть деятельность. «Таким образом телесное образуется под руководством чисел, а из последних образуются определенные тела, вода, воздух, огонь и вообще вся вселенная, о которой они говорят, что она устроена гармонично; эта гармония, в свою очередь, состоит лишь в числовых отношениях, конституирующих различные созвучия абсолютной гармонии».

Относительно этого следует заметить, что переход от точки к действительному пространству имеет вместе с тем значение наполнения пространства. Ибо «согласно тому, что они кладут в основание и учат, — пишет Аристотель (Metaph., I, 8), — они говорят о чувственно воспринимаемых телах не иначе, как о математических телах». Так

как линии и плоскости суть лишь абстрактные моменты пространства, то внешняя конструкция здесь совершается еще сносно. Напротив, переход от пространственного наполнения вообще к определенному наполнению, к воде, земле и т. д., есть нечто совершенно другое и оказывается делом более трудным. Или, вернее, этого перехода пифагорейцы не совершили, и сама вселенная имеет у них спекулятивную простую форму, а именно изображается как система числовых отношений; но этим физическое еще не определяется.

b. Другое применение или демонстрирование числовых определений, как существенных в вещах, представляли собою *музыкальные* соотношения; и они-то являются тем, в чем число преимущественно и есть определяющий фактор. Здесь различия оказываются разными числовыми соотношениями, и этот способ определения музыкального является единственным. Отношение тонов друг к другу покоится на количественных различиях, из которых одни могут образовать *гармонию*, а другие — *дисгармонию*. Пифагорейцы поэтому, согласно Порфирию (*De vita Pyth.*, 30), рассматривали музыку как нечто воздействующее на душу и имеющее воспитательное значение. Пифагор был первым, усмотревшим, что музыкальные соотношения, воспринимаемые слухом различия, могут быть определены математически, что наше восприятие созвучия и диссонанса есть математическое сравнение. Субъективное, простое чувство, испытываемое нами, когда мы что-либо слышим, было Пифагором истребовано для рассудка, и он завоевал для последнего это чувство посредством твердых определений, ибо ему приписывается открытие основных гармонических тонов, покоящихся на простейших числовых отношениях. Ямвлих (*De vita Pyth.*, XXVI, 115) рассказывает, что Пифагор проходил однажды мимо кузницы и обратил внимание на удары, в результате которых получалось особенное созвучие; он затем сравнил между собою вес молотов, от ударов которых получалось особое созвучие, и соответственно этому математически определил соотношения тонов; наконец, он применил выводы этого вычисления в опыте над струнами, причем сначала получил три соотношения: *διὰ πασῶν*, *διὰ πέντε* и *διὰ τεσσάρων*. Известно, что тон, издаваемый струнами, или, что равнозначно этому, тон, издаваемый воздушным столбом в трубке духовых инструментов, зависит от трех обстоятельств: от длины, толщины и степени натяжения струн. Если у нас будут две струны одинаковой длины и толщины, то степени их натяжения вызовут различие также и в звуке. Если поэтому мы же-

лаем знать, какой тон имеет каждая струна, то мы должны лишь сравнить между собою их натяжения, а последние можно измерить посредством привешенных к струне гирь, вызывающих ее натяжение. И вот Пифагор нашел, что, если одну струну будет тянуть вес в двенадцать, а другую — вес в шесть фунтов (λόγος διπλάσιος, 1 : 2), то получится музыкальный тон октавы (διὰ πασῶν); отношение 8 : 12 или 2 : 3 (λόγος ἡμιόλιος) дает тон квинты (διὰ πέντε); отношение 9 : 12 или 3 : 4 (λόγος ἐπίτριτος) дает кварту (διὰ τεσσάρων).¹ Различие числа колебаний в одинаковые промежутки времени определяет высоту и глубину тона, и это число также находится в определенном отношении к весу, если толщина и длина одинаковы. При отношении 12 : 6 сильнее натянутая струна делает вдвое больше колебаний, чем другая; при отношении 9 : 12 одна делает три колебания, а другая — четыре и т. д. Здесь число есть то истинное, что обуславливает различие; ибо тон, как колебание тела, есть лишь количественно определенное сотрясение или движение, т. е. некое определение посредством пространства и времени. Тут не может быть никакого другого определения для различия, кроме числа, количества колебаний в определенный промежуток времени; определение посредством числа нигде, следовательно, не является более уместным, чем здесь. Существуют, правда, также и качественные различия, например между звуками металлических и кишечных струн, между голосом человека и духовными инструментами, но собственно музыкальное соотношение звуков одного и того же инструмента между собою, на котором основана гармония, есть соотношение чисел.

Исходя отсюда, пифагорейцы занялись дальнейшей разработкой музыкальной теории, куда мы за ними не последуем. Априорный закон поступательного движения и необходимости движения в числовых соотношениях представляет собою нечто совершенно темное. Это — поприще для путаных голов, так как всюду появляются, но и снова исчезают, намеки на понятия и поверхностные аналогии. Что же касается вообще дальнейшего развития взгляда на вселенную как на числовую систему, то и здесь обнаруживается, каких огромных размеров достигла путаница и темнота мысли у позднейших пифагорейцев. Прямо невероятно, сколько труда они потратили как на то, чтобы выразить философские мысли в системе чисел, так и на усилия

¹ *Sext. Empiricus*, Pyrrh. Hyp., III, § 18, § 155; adv. Math., IV, § 6—7; VII, § 95—97; X, § 283.

понять те выражения, которые они получили от других, и на вкладывание в них всевозможных смыслов.

Там, где они определяли физические и нравственные явления посредством чисел, все превращалось у них в неопределенные и безвкусные соотношения, которым недоставало понятия. Но что касается древних пифагорейцев, то нужно сказать, что у нас остались лишь главные моменты их объяснений. Платон дает нам образчик такого представления о вселенной как о системе чисел, но Цицерон и более древние источники всегда называют эти числа платоновскими, и, повидимому, они не приписывались пифагорейцам. Мы поэтому будем говорить об этом представлении ниже; их темнота уже во время Цицерона вошла в поговорку, и в них чрезвычайно мало древнего.

с. Пифагорейцы, кроме того, сконструировали посредством чисел картину *небесных тел* видимой вселенной, и здесь сразу становится ясной скудость и абстрактность определения посредством чисел. Аристотель говорит (Met., I, 5): «Так как они определяли числа как начала всей природы, то они подводили под числа и их соотношения все определения и части неба и всей природы, и там, где что-либо не совпадало, они старались восполнить этот недостаток, чтобы получилось совпадение; так как, например, число десять казалось им наиболее совершенным, обнимающим всю природу чисел, то они говорили, что движущихся на небе сфер также десять, но так как мы видим только девять таких сфер, то они выдумали десятую, Противоземлю (*ἀντίχθονα*)». Эти девять сфер суть: во-первых, млечный путь, или неподвижные звезды, затем семь звезд, которые все считались тогда планетами, а именно Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий, Солнце и Луна, и, в девярых, Земля; десятой сферой является, таким образом, Противоземля, относительно которой мы должны оставить нерешенным вопрос, мыслили ли ее пифагорейцы как скрытую от нас противоположную сторону земли или как совершенно другое мировое тело.

Относительно более точного определения физической природы этих сфер Аристотель (De coelo, II, 13 и 9) говорит: «В центре пифагорейцы помещали огонь; Землю же они рассматривали как звезду, обращающуюся по кругу вокруг этого центрального тела». Этот круг представляет собою сферу, которая, как наиболее совершенная из всех фигур, соответствует числу десять. Здесь имеется известное сходство с нашими представлениями о солнечной системе; но они не считали этим огнем солнце. «Они держались при этом,—говорит

Аристотель, — не чувственной видимости, а оснований». Мы также делаем заключения согласно основаниям против чувственной видимости, и у нас тоже это приводится как первый пример того, что вещи в себе не похожи на то, чем они являются. «Этот огонь, находящийся в центре, они называли стражем Зевса. Эти десять сфер, как и все движущееся, издают звук, но каждая из них издает особый звук, соответственно различию ее величины и скорости. Последняя определяется различными расстояниями, находящимися в гармоническом отношении друг к другу, соответственно музыкальным интервалам, вследствие чего возникает гармонический голос движущихся сфер, гармонический мировой хор».

Мы должны признать грандиозность мысли, что в системе небесных сфер все определяется числовыми соотношениями, которые необходимо связаны друг с другом и которые мы должны понимать как нечто необходимое, причем это — система соотношений, которая также и в области воспринимаемого слухом, в музыке, необходимо должна составлять базис и сущность. Здесь перед нами мысль о системе мироздания; только солнечная система для нас разумна; другие же звезды не обладают никаким достоинством. Что сферы *поют*, что эти движения выступают как *звуки*, это может казаться рассудку столь же приемлемым, как и покой Солнца и движение Земли, хотя и то, и другое противоречат свидетельству чувств; ибо точно так же, как мы не видим этого движения, может статься, что мы не слышим этих звуков. Возражение против того предположения, что мы признаем господство всеобщего молчания в этих пространствах, потому что мы его не слышим, — легковесно, но труднее указать причину, почему мы не слышим этой музыки. Пифагорейцы говорили, согласно только что приведенному месту Аристотеля, что мы ее не слышим потому, что мы сами живем в ней, подобно тому как кузнец привыкает к ударам своего молота; мы ее не слышим потому, что она принадлежит нашей субстанции, тождественна с нами и нам, следовательно, не противостоит нечто другое — молчание, в котором единственно мы и могли бы познать ее, мы живем в ней точно так же, как мы всецело находимся внутри движения этих сфер. Но это движение не становится музыкальным тоном, во-первых, потому, что чистое пространство и чистое время, моменты движения, могут подняться на высоту настоящего, не вызванного извне голоса лишь в одушевленных телах, и движение достигает этой фиксированной своеобразной индивидуальности лишь

у животных; и, во-вторых, потому, что небесные тела не связаны друг с другом как тела, для звучания которых требуется внешнее прикосновение и трение, толчок, в ответ на который, как на уничтожение его особенности, индивидуальности, его собственная индивидуальность в данный момент начинает звучать, как эластичность; небесные тела свободны в отношении друг друга и обладают лишь общим, не индивидуальным, свободным движением.

Звучание мы можем, таким образом, оставить в стороне; *музыка сфер*, хотя и представляет собою восхитительное создание фантазии, лишена для нас действительного интереса. Если, таким образом, остается, как единственно разумная, лишь идея, что движение, как мера, есть необходимая система чисел, то мы должны признать, что в этом отношении до нашего времени ничего не сделано больше. В известном отношении мы подвинулись дальше Пифагора; мы узнали от Кеплера законы, эксцентricность и соотношения расстояний и времен обращения, но математика до сих пор еще не в состоянии была указать закон поступательного движения, закон гармонии, определяющий эти расстояния. Эмпирические числа мы знаем точно; но все имеет вид случайности, а не необходимости. Мы знаем приблизительно правильность расстояний и, таким образом, удачно предсказали существование еще других планет там, где позднее открыли Цереру, Весту, Палладу и т. д., а именно между Марсом и Юпитером. Но последовательного ряда, в котором был бы разум, астрономия еще не открыла в этих расстояниях; она относится пренебрежительно к попыткам дать такой правильный ряд, который, однако, очень важен, и мы не должны отказываться от попыток найти его.

d. Пифагорейцы применяли свое первоначало также и к душе и определяли духовное как число. Аристотель (*De anima*, I, 2) рассказывает далее, что, по мнению пифагорейцев, души суть солнечные пылинки, а, по сообщению других, душами является согласно пифагорейцам то, что движет эти пылинки. Они пришли к этому взгляду потому, что пылинки продолжают двигаться даже тогда, когда нет ни малейшего ветерка, и, следовательно, обладают самостоятельным движением. Это соображение не имеет большого значения; но отсюда мы, во всяком случае, видим, что они искали в душе свойства самодвижения. Более определенное применение понятия числа к душе они, согласно другому изложению, которое там же приводится Аристотелем, делали следующим образом: «Мысль есть единица; познание, или наука, есть двоица, ибо последняя имеет своим предметом лишь

единицу. Числом же плоскости является представление, мнение, а числом телесного — чувственное ощущение. Все вещи оцениваются либо мыслью, либо наукой, либо мнением, либо ощущением». В этих определениях, которые, однако, должны быть приписаны позднейшим пифагорейцам, можно найти нечто адекватное, ибо мысль есть чистая всеобщность, познание уже имеет дело с другим, так как оно дает себе некое определение и содержание, а ощущение есть наиболее развитое по своей определенности. «Так как душа вместе с тем движет самое себя, то она есть число, приводящее в движение само себя»; мы, однако, не встречаем у них высказывания, что это находится в связи с единицей.

Таково простое отношение к числовым определениям. Более сложное отношение приводит Аристотель (*De anima*, I, 3) из Тимея: «Душа движет самое себя, а поэтому также и тело, так как она с ним сплетена; она состоит из элементов и разделена соответственно гармоническими числами, дабы она обладала ощущением и непосредственно ей присущей (*οὐμφοτον*) гармонией. Дабы целое обладало однозвучными влечениями, Тимей согнул прямую линию гармонии (*εὐδωρίαν*) в круг и от всего круга снова отделил два круга, двояким образом связанные друг с другом, и один из этих кругов подразделил, в свою очередь, на семь кругов, дабы существовали как небесные движения, так и движения души». Толкования этих представлений Аристотель нам, к сожалению, не дал; они содержат в себе глубокое осознание гармонии целого, но все же представляют собою формы, остающиеся сами по себе темными, ибо они неискусны и неадекватны. Здесь все является натянутым оборотом, борьбой с материалом изложения, как в мифических представлениях и искажениях; ничто, кроме самой мысли, не обладает ее гибкостью. Замечательно, что пифагорейцы понимали душу как систему, являющуюся параллелью системе неба. В платоновском «Тимее» мы встречаем это представление, более подробно развитое; Платон указывает также и более определенные числовые соотношения, но не указывает нам вместе с тем и их значения, и по сегодняшний день никто не мог извлечь из них что-либо толковое. Дать такой числовой распорядок легко; но указать его осмысленное значение трудно, и такое толкование всегда останется произвольным.

Замечательна еще одна черта учения пифагорейцев о душе: это — *переселение душ*. Цицерон (*Tusc. Quaest.*, I, 16) говорит: «Ферекид, учитель Пифагора, был первым, сказавшим, что душа человека бессмертна». Учение о переселении душ распространено до глубин Индии, и Пифагор, без сомнения, почерпнул его у египтян;

Геродот (II, 123) говорит это совершенно определенно. К своему сообщению о мифических представлениях о подземном мире он прибавляет: «Египтяне были первыми, сказавшими, что душа человека бессмертна и переходит в другое живое существо, когда первое ее тело гибнет; а после того как она пройдет через тела земных животных, морских животных и птиц, она снова входит в тело человека; такой период завершается в 3000 лет». Диоген Лаэртский говорит поэтому (VIII, 14), что, согласно Пифагору, душа проходит круг. «Эти представления, — продолжает Геродот, — существуют также среди эллинов; были некоторые люди, которые или в более раннее, или в более позднее время пользовались этим учением и говорили о нем, как будто оно принадлежит им; я знаю их имена, но не хочу называть их». Он, без всякого сомнения, понимает здесь Пифагора и его учеников. В дальнейшем прибавилось еще много других вымыслов. «Сам Пифагор, как сообщают, уверял, что он еще знает, кем он был раньше; Гермес дал ему сознание состояний, в которых он находился до своего рождения. Он жил как Эталид, сын Гермеса; затем он жил как участник Троянской войны Эвфорб, сын Пантоя, убивший Патрокла и убитый Менелаем; в третью свою жизнь он был Гермотимом, в четвертую — Пирром, делосским рыбаком; в общем, он жил свыше 207 лет. Щит Эвфорба Менелай посвятил Аполлону, и Пифагор отправился в храм и указал признаки заржавевшего щита, раньше неизвестные, по которым его снова узнали».¹ Мы не будем больше останавливаться на различных весьма нелепых рассказах.

Как союз, созданный в подражание египетским жрецам, так и это восточное, не-греческое представление о переселении душ необходимо отбросить с самого начала; оба были слишком не сродни греческому духу, чтобы могли получить прочное существование и дальнейшее развитие. У греков сознание свободной высшей индивидуальности было слишком сильно, чтобы им могло привиться представление о переселении душ, согласно которому свободный человек, это для себя сущее у-себя-бытие, принимает характер животного. У них были, правда, представления о людях, превратившихся в источники, деревья, животных и т. д.; но здесь лежит в основании представление о деградации, появляющейся как следствие проступков. Более определенное суждение об этом представлении пифагорейцев мы находим у Аристотеля (*De anima*, I, 3), который кратко, согласно обыч-

¹ *Diog. Laërt.*, VIII, § 4—5, 14; *Porphyrus*, §§ 26—27; *Jamblichus*, с. XIV, § 63; *Homer*, *Iliad.*, XVI, 806—808; XVII, v. 45, sq.).

ной своей манере, дает уничтожающую критику: «Они не определяют, по какой причине душа обитает в теле и как последнее ведет себя при этом. Ибо благодаря их общности душа действует, а тело страдательно; душа движет, а тело подвижно; но ничего подобного не происходит в вещах, случайно связанных. Согласно пифагорейским мифам, случайная душа облачается в случайное тело; это равносильно тому, как если бы они сказали, что строительное искусство облачается во флейты. Ибо искусство должно употреблять орудия, а душа — тело; но каждое орудие должно обладать своей собственной формой и видом». Представление о переселении душ подразумевает, что организация тела есть нечто безразличное для человеческой души; это аристотелевское опровержение вполне достаточно. Философский интерес представляла бы для нас лишь *вечная идея* метампсихоза, как проходящее через все эти формы внутреннее понятие, восточное единство, воплощающее себя во всем; но здесь нет этого смысла, и, в лучшем случае, здесь лишь смутное его чаяние. Если определенная душа, как некая вещь, должна переселяться во все, то душа, во-первых, не есть такого рода вещь, как лейбницевская монада, которая в качестве пузырька в чашке кофе становится, может быть, ощущающей, мыслящей душой, и, во-вторых, такое пустое тождество души-вещи не представляло бы никакого интереса в отношении бессмертия.

3. Что касается *практической философии* Пифагора, которую удобно рассмотреть в связи с только что сделанными замечаниями, то его философские идеи в этой области нам мало известны. Аристотель (*Magis. Moral.*, I, 1) говорит о нем, что «он был первым, сделавшим попытку говорить о добродетели, но он сделал это не надлежащим образом, ибо, так как он сводил добродетели к числам, то он не был в состоянии создать какой-либо теории их». Пифагорейцы принимали, что существует десять небесных сфер, как и десять добродетелей. Справедливость, между прочим, описывается как число, одинаковым образом равное самому себе (*ἰσότης ἑαυτοῦ*): это — четное число, которое, помноженное само на себя, всегда остается четным. Справедливость, во всяком случае, остается равной самой себе, но это — совершенно абстрактное определение, подходящее ко многому другому и не исчерпывающее конкретного, а следовательно остающееся неопределенным.

Под названием «*Золотых слов*» до нас дошел ряд гекзаметров, являющийся собранием моральных сентенций, которые, однако, справедливо приписываются позднейшим пифагорейцам. Это — старые

общеизвестные правила поведения; они излагаются в простой достойной манере, но не содержат в себе ничего замечательного. Они начинаются заветом «почитать тех бессмертных богов, которые указаны законом»; затем говорится: «почитай клятву, почитай кроме того блистательных героев»; продолжение дает заповедь «почитать родителей и родственников»¹ и т. д. Такого рода правила не заслуживают, чтобы их рассматривали как *философские*, хотя они имеют важное значение в ходе развития культуры.

Более важное значение имеет реальный переход формы нравственности к форме морали. Подобно тому как в эпоху Фалеса представителями *физической* философии были преимущественно законодатели и устроители государства, так мы видим, что у Пифагора *практическая* философия выступает как устройство нравственной жизни. В *физической* философии эпохи Фалеса мы видим спекулятивную идею, абсолютную сущность, взятую со стороны своей реальности, в некоем определенном, чувственном существовании; и точно так же в *практической* философии той эпохи нравственная жизнь погружена в действительность как всеобщий дух определенного народа, как его законы и правительство. Напротив, у Пифагора мы видим, что реальность абсолютной сущности возводится в высший ранг, изымается из чувственной реальности и провозглашается, хотя еще не полностью, мыслительной сущностью. И точно так же нравственность отчасти изымается Пифагором из всеобщей сознательной действительности; она, правда, является нравственным устройством всей действительности, однако не как жизнь некоего народа, а как жизнь некоей ассоциации. Пифагорейский союз представляет собою некое произвольное существование, а не признанную общественно-правовой санкцией составную часть государственного устройства; и точно так же, что касается лично его, Пифагор в качестве учителя изолировал себя, подобно ученым. Всеобщее сознание, дух определенного народа, есть *субстанция*, *акциденцию* которой представляет собою сознание отдельного человека. Спекулятивное понимание заключается в том, что чисто всеобщий закон есть абсолютно индивидуальное сознание, так что последнее, вырастая из этого закона и питаясь им, становится всеобщим сознанием. Но эти две стороны не выступают перед нами в форме противоположности; собственно говоря, лишь в морали мы находим это понятие абсолютной единичности сознания, делающей

¹ Gnomiconum poetarum opera. Vol I. Pyth. aureum carmen. Ed. Glandorf, Fragm., I, v. 1 — 4.

все самостоятельно. А что по существу уму Пифагора предносилась мысль о том, что субстанцией нравственности служит всеобщее, это иллюстрирует рассказ Диогена Лаэртция (кн. VII, гл. 16), что «какой-то пифагореец на вопрос отца детей, как лучше воспитать ему сына, ответил: „дай ему такое воспитание, которое сделает его гражданином хорошо управляемого государства“». Это — великий, истинный ответ; этому великому принципу, гласящему, что мы должны жить в духе своего народа, подчинено все другое. Теперь желают, напротив, чтобы воспитание оставалось свободным от духа времени; но человек не может уйти от высшего могущества государства, и даже, когда он хочет изолироваться, он все же бессознательно находится под властью этого всеобщего. В том-то именно и заключается спекулятивный характер практической философии Пифагора, что в основанном им союзе единичное сознание должно было получить нравственную реальность. Но подобно тому как число есть нечто промежуточное между чувственностью и понятием, так и пифагорейский союз есть нечто промежуточное между всеобщей действительной нравственностью и точкой зрения морали, согласно которой единичный человек именно в качестве единичного должен заботиться о своей нравственности, так что последняя перестает быть всеобщим духом. Когда мы увидим появление новой практической философии, мы найдем, что и она такова, да и, вообще говоря, она сделалась *спекулятивной* только в самое последнее время.

Мы можем удовольствоваться изложенным, так как его достаточно, чтобы составить себе представление о пифагорейской системе. Я хочу, однако, еще привести вкратце основные моменты даваемой Аристотелем (*Metaph.*, I, 8) критики пифагорейской числовой формы. Он справедливо говорит, во-первых: «Если пифагорейцы кладут в основание лишь границу и неограниченное, четное и нечетное, то они этим не говорят, каким образом возникает движение и как получается без движения изменение, возникновение и уничтожение или состояние и деятельность небесных тел». Этот указанный им недостаток не лишен значения: арифметические числа суть сухие формы и скудные принципы, которым недостает жизненности и движения. Аристотель, во-вторых, говорит: «Из чисел нельзя понять другие определения тел, как, например, тяжесть и легкость», или, иначе говоря, число не может перейти в конкретное. «Они говорят, что нет никакого числа, кроме того, которое имеется в небесных сферах», следовательно говорят, например, что данная небесная сфера и данная добродетель или

данное происходящее на земле явление природы определены как одно и то же число. В каждом предмете или свойстве можно обнаружить каждое из первых чисел; но, поскольку число должно, по мысли пифагорейцев, выражать более строгое определение, это совершенно абстрактное количественное различие становится всецело формальным; это похоже на то, как если бы сказали, что растение есть *пять*, потому что оно обладает пятью тычинками. Это — столь же поверхностно, как определения посредством восточных или стран света. Этот формализм похож на современный формализм, желающий применять ко всему схемы электричества, магнетизма, гальванизма, сжатия, расширения, мужского и женского; это — совершенно пустая определенность, между тем как речь должна идти о реальности.

Пифагору и его ученикам приписывается, кроме того, много *научных* мыслей и *открытий*, которые, однако, нас не касаются. Так, например, он, согласно Диогену Лаэртию (VIII, 14, 27) открыл, что утренняя звезда и вечерняя представляют собою одну и ту же звезду и что луна получает свой свет от солнца. О его открытиях в области музыки мы уже говорили. Самой большой известностью пользуется, однако, Пифагорова теорема; она, в самом деле, является главной в геометрии, и мы не должны смотреть на нее как на любую иную теорему. Пифагор, по сообщению Диогена Лаэртия (VIII, 12), по случаю открытия этой теоремы принес в жертву гекатомбу; он, значит, понимал ее важность, и замечательно, что его радость была столь велика, что он устроил большой праздник и задал пир, на который были приглашены знать и весь народ. Теорема стоила того; это была радость, празднество духовного познания — за счет быков.

Другие сообщенные нам случайно и без связи сведения о системе представлений пифагорейцев не представляют философского интереса, и мы можем только упомянуть о них. Аристотель, например, сообщает (Phys., IV, 6), что «пифагорейцы принимали существование одного пустого пространства, вдыхаемого небом, и другого пустого пространства, отделяющего друг от друга предметы природы и создающего различие между непрерывным и дискретным; оно раньше всего существует в числах и отделяет друг от друга их природу». Диоген Лаэртий (VIII, 26 — 28) сообщает совершенно формально (он этим не отличается вообще от позднейших авторов, вносящих в свои книги внешние и лишние всякого интеллектуального смысла сообщения) еще многое другое: «Воздух, окружающий землю, неподвижен» (*ἄσειστος*, т. е., надо полагать, не движется сам собою) «и болезнен,

и все, что в нем, смертно, но самый верхний воздух — в вечном движении; он чист и здоров, и все, что в нем, бессмертно и божественно. Солнце и луна и остальные звезды суть боги, ибо в них преобладает тепло, причина жизни. Человек родственен богам, потому что он причастен теплу; поэтому бог заботится о нас. От солнца проникает луч сквозь густой и холодный эфир и животворит все существа. Воздух пифагорейцы называют холодным эфиром, море и влажность — густым эфиром. Душа представляет собою отщепившуюся частицу эфира».

С. ЭЛЕАТСКАЯ ШКОЛА.

Пифагорейская философия еще не обладает спекулятивной формой выражения для понятия; числа суть не чистое *понятие*, а лишь понятие в форме *представления* и *созерцания* и, следовательно, смесь понятия и представления. Это выражение абсолютной сущности в чем-то таком, что составляет чистое понятие, или в мысли и движение понятия или мысли есть, как мы видим, тот ближайший этап, который необходимо должен наступить; и этот этап мы находим в элеатской школе. В ней мы видим мысль, ставшую свободной для себя самой, видим мысль, уловляющую самое себя в том, что элеатами признается абсолютной сущностью, и движение мысли в понятиях. В физической философии, как мы видели, движение представляется объективным движением, — возникновением и уничтожением. Пифагорейцы тоже мало размышляли об этих понятиях, а рассматривали свою сущность, число, как текучую. Но так как элеаты понимают изменение в его наибольшей абстрактности как ничто, то это предметное движение превращается в субъективное, переходит в состав сознания, и сущностью становится неподвижное. Мы здесь находим начальную стадию *диалектики*, т. е. как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях; мы, следовательно, находим здесь противоположность между мыслью и явлением, или чувственным бытием, — между тем, что существует в себе, и тем, что есть бытие-для-другого этого сущего в себе; и в предметном существовании мы видим противоречие, которое оно имеет в самом себе, или диалектику в собственном смысле. Если, предвосхищая дальнейшее движение чистой мысли, мы будем соображать, каковой она должна быть по своей природе, то окажется: а) что чистая мысль (чистое бытие, единица) в своей неподатливой простоте и равенстве с самой собой непосредственно полагает самое себя, а все другое полагает как ничтожное; б) что робкая сначала

мысль, которая, окрепнув, допускает другое и выявляет свою силу на нем, теперь заявляет, что она понимает также и другое в его простоте и на нем самом показывает его ничтожность; γ) наконец, мысль полагает другое в многообразии его определений. Мы видим, что таков был исторический ход развития мысли элеатов. Эти элеатские положения интересуют еще и поныне философию и представляют собою необходимые моменты, которые непременно должны встречаться в ней.

К этой школе мы должны причислить Ксенофана, Парменида, Мелисса и Зенона. Ксенофана мы должны рассматривать как основателя этой школы; Парменид, по свидетельству древних авторов, был его учеником, а Мелисс и главным образом Зенон были учениками Парменида; всех их вместе мы должны объединить как составляющих элеатскую школу; позднее она теряет свое название, получив вместо него название софистики, и ее местопребывание также переносится в Грецию в собственном смысле. Учение, основоположником которого был Ксенофан, получило дальнейшее развитие у Парменида и Мелисса, а Зенон усовершенствовал учение последних. Аристотель характеризует трех первых следующим образом: «Парменид, повидимому, понимал единицу согласно понятию (κατὰ τὸν λόγον), а Мелисс согласно материи (κατὰ τὴν ὕλην); первый поэтому говорил, что она ограничена (πεπερασμένον), а второй, что она не ограничена (ἄπειρον). Ксенофан же, который первый из них высказал положение об едином, ничего дальше не определяет (διεσαφίνισεν) и не касается ни одного из этих определений (φόρων), а глядя в пространство — так сказать, наугад — объявил, что бог есть единое. Ксенофан и Мелисс вообще несколько грубее (μικρὸν ἀγροικότεροι), Парменид же проникает глубже (μᾶλλον βλέπων)». О Ксенофане и Мелиссе мы вообще имеем мало что сказать; то, что дошло до нас, в особенности о последнем, в виде его собственных отрывков и сообщений других, все еще не выяснено и спорно, и мы меньше знаем о его взглядах. Философский язык и понятия были тогда еще вообще бедны, и впервые лишь у Зенона философия достигла более чистого выражения.

1. Ксенофан.

Время, в которое он жил, достаточно ясно для нас, и нам совершенно безразлично то обстоятельство, что не установлен год его рождения и смерти; согласно свидетельству Диогена Лаэртца (IX, 18),

он был современником Анаксимандра и Пифагора. О жизненных его судьбах мы знаем лишь то, что он бежал, неизвестно почему, из своего родного малоазиатского города Колофона в Великую Грецию и жил главным образом в Цанклэ (теперь Мессина) и Катане (теперь также — Катанеа). Что он жил в Элее, этого я у древних нигде не нахожу, хотя все новейшие историки философия это повторяют; Теннеман (т. I, стр. 151 и 414), в частности, говорит, что он около 61-й Олимпиады (536 год до Р. Х.) бежал из Колофона в Элею. Диоген Лаэртский (IX, 20) сообщает, однако, лишь то, что расцвет его жизни приходился на 60-ю Олимпиаду и что он написал 2000 стихов об основании Элеи; вероятно на основании этих указаний и сделали вывод, что он также и жил в Элее. Страбон в начале шестой книги, описывая Элею, говорит это определенно лишь о Пармениде и Зеноне, которых он называет *пифагорейцами*; лишь по этим двум философам элеатская школа поэтому и получила, согласно Цицерону (Acad. Quaest., IV, 42), свое название. Ксенофан умер почти ста лет от роду и жил еще во время мидийских войн; он, как рассказывают, был так беден, что не имел на что хоронить своих детей и должен был закапывать их собственными руками. Согласно некоторым авторам, у него не было учителя, другие же авторы называют его учителем Архелая, но это является анахронизмом.

Он написал книгу «*О природе*», что было общим предметом и названием тогдашней философии; отдельные стихи этого произведения дошли до нас; в них еще нет размышления. Боннский профессор Брандис собрал их вместе с отрывками Парменида и Мелисса под названием *Commentationum Eleaticarum* P. I., Altonae 1813. Древнейшие философы писали свои произведения в стихотворной форме; проза есть гораздо более позднее явление. Язык ксенофановских поэм беспомощный и неустановившийся, и Цицерон (Acad. Quaest., II, 23) называет их поэтому «*minus boni versus*».

Относительно же его философии мы должны сказать, что Ксенофан был первым, определившим абсолютное существо как единое и назвавшим его также богом: «Вселенная — едина, и бог присутствует во всех вещах; он неизменен, не имеет ни начала, ни середины, ни конца».¹ В некоторых стихах Ксенофана, приведенных Климентом Александрийским (Strom., V. 14, p. 714, ed. Potter), говорится

¹ *Sext. Empir.*, Pyrrh. Hyp., I, 33, § 225; *Simpl. ad Arist.* Phys., pp. 5, 6; *Plut.*, De plac. philos., II, 4.

Только один из богов — меж богов и людей величайший;
Духом и видом своим на смертных он не походит.

А у Секста Эмпирика (*adv. Math.*, IX, 144) мы читаем:

Всюду он видит, всюду он мыслит и всюду он слышит.

К этим словам Диоген Лаэртций (IX, 19) еще прибавляет: «все есть мысль и разум, все вечно». Этим Ксенофан признал неистинными представления о возникновении и уничтожении, изменении, движении и т. д., признал их как бы принадлежащими лишь чувственному воззрению. Он находил, говорит Теннеман (т. I, стр. 156), «всякое возникновение непонятным». Единое, как непосредственный продукт чистой мысли, есть в своей непосредственности бытие.

Определение «бытие» нам знакомо и привычно, но когда мы говорим таким образом о бытии и об едином, мы принимаем их как частные определения, стоящие рядом со всеми прочими определениями. Здесь, напротив, смысл тот, что все другое не обладает действительностью, а есть лишь видимость. О нашем представлении мы при этом должны забыть: мы знаем бога как дух, но так как греки имели перед собой лишь чувственный мир, мир созданных фантазией богов, и не находили в этом удовлетворения, то они отбросили все это как неистинное и пришли, таким образом, к чистой мысли. Это громадный шаг вперед; мысль, собственно говоря, лишь в элеатской школе выступила, таким образом, свободно и самостоятельно. Бытие, единое элеатской школы, есть лишь это погружение в бездну абстрактного, рассудочного тождества. Это — первое, к чему приходит рассудок, и эта мысль есть также последнее, к чему он возвращается, как это доказывает новейшее время, когда дух понимается лишь как высшее существо. Если мы говорим о боге, что это высшее существо существует вне нас, что оно выше нас, что мы ничего не можем о нем познать кроме того, что он существует, то он лишен определений, ибо если бы мы знали его определения, то это было бы познанием. В таком случае истина состоит лишь в том, что бог есть единое, не в том смысле, что существует лишь один бог (это — другое определение), а лишь в том смысле, что он тождествен с собою; тут не содержится никакого другого определения, кроме того, которое содержится в изречениях элеатской школы. Современная философия проделала, правда, более далекий путь, прошла не только через чувственное, но также и через философские представления о боге и предикатах бога, но содержание, результат оказывается тем же.

С этим теснейшим образом связано диалектическое рассуждение элеатов; а именно, они доказывали, что ничего не возникает и ничего не погибает. Это рассуждение находится в сочинении Аристотеля «De Xenofane, Zenone et Gorgia». «Невозможно,— говорит он,¹— чтобы что-нибудь возникло, если оно существует», и он относит это к божеству, ибо оно должно было бы возникнуть или из одинакового или из неодинакового. Но и то и другое невозможно, ибо одинаковому не подобает ни быть порожденным одинаковым, ни породить его, так как одинаковые должны иметь одни и те же определения в отношении друг друга». С предположением об одинаковости отпадает различие между порождающим и порождаемым. «Так же мало может возникнуть неодинаковое из неодинакового, ибо если бы из более слабого возникло более сильное, или из меньшего большее, или из худшего лучшее, или, наоборот, худшее из лучшего, то не-сущее возникло бы из сущего, что невозможно; бог, следовательно, вечен». Впоследствии эта же самая мысль была высказана в виде *пантеизма* или *спинозизма*, основанного на положении: «ex nihilo nil fit». Далее Ксенофан доказывает единство бога: «Если бог есть самый могущественный, то ему подобает быть единым, ибо, поскольку существовали бы два бога или еще больше, один бог не был бы могущественнее других, но, поскольку он не был бы могущественнее их, он не был бы богом; если бы, следовательно, существовало несколько богов, то они были бы могущественнее и слабее друг друга и, следовательно, не были бы богами, ибо природа бога заключается в том, что никто не могущественнее его. Если бы они были равны, то бог уже не обладал бы больше свойством необходимо быть самым могущественным, ибо равное ни хуже, ни лучше равного», или, иными словами, оно не отлично от него. «Если поэтому бог существует, и притом именно такой бог, то бог лишь один; он не был бы в состоянии делать все, что хочет, если бы существовало несколько богов. Так как существует лишь один бог, то он повсюду одинаков, повсюду слышит, видит, а также обладает и другими чувствами, ибо, если бы это было не так, то одна часть бога была бы могущественнее другой, что невозможно. Так как бог повсюду одинаков, то он имеет форму шара; ибо он не существует здесь так, а в другом месте —

¹ Что здесь разумеется Ксенофан, ясно из заглавий всех беккеровских рукописей, равно как и из сравнения этого места с дошедшими до нас стихами Ксенофана, хотя их раньше приписывали Зенону; это делал также и Гегель, когда он не объединял, как в некоторых лекциях, элеатских положений в одно целое. В этом издатель видит оправдание помещения им данной цитаты в надлежащем месте. — *Примеч. издателя К. Михелета.*

иначе, но повсюду тот же самый. Так как он вечен и един и шарообразен, то он ни неограничен, ни ограничен. Неограниченно именно не-сущее, ибо последнее не имеет ни середины, ни начала, ни конца, ни частей, а таково именно неограниченное. Но сущее не таково, как не-сущее. Взаимное ограничение имело бы место, если бы существовало несколько богов, но так как существует лишь единое, то оно неограниченно. Единое ни движется, ни недвижимо. Недвижимо не-сущее, ибо в него не входит другое, и оно также не входит в другое; движется лишь множественное, ибо одно должно в таком случае передвинуться в другое. Единое, следовательно, ни покоится, ни движется, ибо оно неодинаково ни с не-сущим, ни со многим. Во всем этом бог таков, ибо он вечен и един, равен самому себе и шарообразен, ни неограничен, ни ограничен, ни покоится, ни движется». Из того, что ничего не может возникнуть из одинакового или неодинакового, Аристотель («De Xenofane, Zenone et Gorgia, с. 4») делает такой вывод: «Либо нет ничего кроме бога, либо все другое такжеечно».

Мы видим здесь диалектику, которую можно также назвать *метафизическим рассуждением*, в основании которого лежит принцип *тождества*: «нечто равно ничто; оно не переходит ни в бытие, ни, наоборот, в небытие; ничто поэтому не может возникнуть из одинакового». Этот древнейший способ рассуждения сохранился доныне, например в так называемых доказательствах единства бога. Этот способ рассуждения состоит в том, что делаются сначала предположения, например предположение о могуществе бога, а затем извлекаются из него выводы и отрицаются на его основании предикаты; это — наиболее распространенный способ наших рассуждений. В отношении определений мы должны заметить, что все они, как отрицательные, не допускаются в реальное, положительное бытие. Мы идем к этой абстракции более тривиальным путем и не нуждаемся в такой диалектике, какой пользовалась элеатская школа; мы говорим: бог неизменен, изменение свойственно лишь конечным вещам (это мы выставляем в качестве как бы опытного положения); мы, таким образом, имеем, с одной стороны, конечные вещи и изменение, а, с другой, неизменность в этом абсолютном абстрактном единстве с собою. Это то же самое деление, с тем лишь отличием, что мы и конечное также признаем бытием, а это отвергалось элеатами. Или мы берем своим исходным пунктом конечные вещи, восходим затем к *видам, родам*, все больше и больше отбрасываем отрицательное, и высшим родом оказывается тогда бог; в качестве высшего существа он лишь

утвердителен, но не имеет никаких определений. Или мы переходим от конечного к бесконечному, говоря, что конечное, как ограниченное, должно иметь свое основание в бесконечном. Все эти совершенно привычные нам формы рассуждения наталкиваются на тот же самый трудный вопрос, который появляется по отношению к элеатской мысли, а именно: откуда происходит определение, как должны мы его понимать в самом едином, оставляющем конечное в стороне, а равно и во множественном, относительно которого возникает вопрос, каким образом безграничное выходит из себя и переходит в конечное? Элеаты в своей работе мысли отличаются от этого нашего обычного рефлектирующего мышления тем, что они взялись за дело спекулятивно — спекулятивна именно мысль, что изменения вовсе не существует — и что они, таким образом, показали, что если бытие таково, каким мы его предполагаем, то изменение есть нечто самопротиворечивое, непонятное, ибо из единого, из бытия исключено определение отрицательного, множества. В то время, следовательно, как мы в наших представлениях допускаем также и действительность конечного мира, элеаты были последовательнее, так как дошли до утверждения, что лишь единое существует, а отрицательного вовсе и не существует; это — последовательность, которая должна вызывать в нас восхищение, но которая, тем не менее, все же остается огромной абстракцией.

Скептики в этом видели утверждение о недостоверности всех вещей, и Секст Эмпирик приводит несколько раз ¹ в этом смысле следующие стихи:

Ясно никто не постиг ничего; и никто не постигнет
То, что я о богах говорю и о всем мирозданьи.
Ибо если б он мог совершенное выразить словом,
Сам он его б не узнал: повсюду господствует мненье.

Общая, Секст объясняет в первом месте эти стихи следующим образом: «Как если бы мы представили себе, что в доме, в котором находится много драгоценностей, ищут золота ночью; каждый думал бы, что он нашел золото, но он не знал бы этого наверное, хотя бы он и действительно нашел его. Точно так же и философы вступают в наш мир, как в большой дом, чтобы искать истины; если бы они даже и нашли ее, то они все же не были бы уверены в этом». Ксенофановское

¹ Adv. Math., VII, 47—52; 110 — 111; VIII, 326; Pyrrh. Hyp., II, 4, § 18.

неопределенное выражение могло лишь означать, что никто не знает того, что он (Ксенофан) здесь возвещает. Во втором месте Секст истолковывает эти стихи в том смысле, что «Ксенофан отрицает не *всякое* познание, а лишь *научное и бесспорное* знание, — знание же, основанное на *мнении*, он оставляет нетронутым. Это он говорит в словах: «всюду — мнение». Итак, критерием истины, согласно ему, является мнение, т. е. *вероятное*, а не твердое и достоверное; Парменид же осуждал мнение». Но последовательным, соответствующим учению Ксенофана об едином, является отрицание *представлений*, и это он диалектически делает в выше приведенных стихах. Ясно, однако, что никто не знает той истины, которую он высказал в этом утверждении; если такая мысль и приходила кому-нибудь в голову, то он не знал, что это истина, и она оставалась для него лишь мнением.

Мы видим здесь у Ксенофана двойственное сознание: чистое сознание, сознание сущности, и сознание мнения. Первое было для него сознанием божественного, и оно есть чистая диалектика, отрицательно относящаяся ко всему определенному и снимающая его. Как он высказывается против чувственного мира и конечных определений мысли, так он чрезвычайно энергично высказывается и против мифологических представлений греков о богах. Он говорит между прочим (см. *Brandis, Comment. Eleat. P. I, p. 68*):

Если бы львы и быки проворные руки имели,
Чтобы, как люди, творить произведения искусства, —
Стали бы они, создавая богов, такое ж обличье
Им придавать, каковым и сами они обладают.

Он порицает также, — в стихах, которые сохранил для нас Секст (*adv. Math., IX, 193*), — представления Гомера и Гесиода о богах:

Всё Гесиод и Гомер великим богам приписали,
Всё, что люди позором клеймят и бесчестьем считают:
Обоюдный обман, воровство и прелюбодеянье.

Точно так же, как, с одной стороны, он определял абсолютное существо как простое, пропитывающее, однако, существующее и непосредственно наличное в нем, так, с другой стороны, он философствует о явлениях; но эта сторона его философствования частью сохранилась для нас лишь в отрывочном виде, частью же такие мнения о физических явлениях не представляют собой большого интереса; они, вероятно, были лишены у него всякого спекулятивного

значения, точно так же, как они лишены такого значения у наших физиков. Если он говорит:

Всё возникло из праха и в землю опять возвратится,
Все мы, смертные, здесь из земли и из влаги возникли;
Значит, всё, что растет и живет, — земля и вода лишь — ¹

то это не означает, что здесь перед нами высказывание о сущности, утверждение, что земля есть для него такое же физическое первоначало, как для Фалеса вода; Аристотель определенно говорит, что никто не видел в земле абсолютного первоначала.

2. Парменид.

Парменид представляет собою замечательную фигуру в элеатской школе; он приходит к более определенным понятиям, чем Ксенофан. Он происходил, согласно Диогену (XI, 21), из пользовавшегося уважением богатого рода и родился в Элее. О его жизни нам, однако, мало известно; лишь в качестве предания Аристотель (*Metaph.*, I, 5) передает, что он был учеником Ксенофана. Секст Эмпирик (*adv. Math.*, VII, 111) называет его другом (γῶρικός) Ксенофана. Диоген Лаэций сообщает более подробно: «Он слушал Анаксимандра, а также Ксенофана, но не последовал за последним» (здесь, повидимому, разумеется лишь местопребывание); «он жил с Амнием и Диохэтом-пифагорейцем, следовал больше последнему, и Диохэт, а не Ксенофан, убедил его вести спокойный образ жизни». Несомненно, что время его жизни приходится между Ксенофаном и Зеноном, так что он был их современником и только моложе первого и старше последнего. Согласно Диогену (IX, 23), он достиг расцвета жизни и деятельности около 69-й Олимпиады (504—501 гг. до Р. Х.). Самое важное значение имеет его поездка в Афины вместе с Зеноном, где Платон заставляет их вести беседу с Сократом. Это можно, в общем, признать, но какая доля исторической истины содержится в диалоге, этого мы не можем установить. В ответ на приглашение подвергнуть рассмотрению систему элеатов Платон в «Теэтете» заставляет Сократа сказать следующее: «К Мелиссу и другим, утверждающим, что вселенная есть покоящееся единое, я питаю некоторое уважение и не решаюсь подвергнуть их суровому рассмотрению, но еще большее уважение внушает мне Парменид. Ибо последний кажется мне, говоря словами Гомера, и достойным уважения, и дельным; ибо я общался с этим

¹ *Sext. Empir.*, *adv. Math.*, X, 313—314; *Simplic.*, in *Arist.*, *Phys.*, p. 41.

человеком и слушал его прекрасные речи, когда я еще был совершенно юн, а он уже очень стар». ¹ И в платоновском диалоге «Парменид» (ed. Steph., p. 127), где беседующими, как известно, являются Парменид и Сократ, исторические обстоятельства этой встречи указываются еще более определенно: «Парменид был уже очень стар, у него были совершенно седые волосы и прекрасная наружность; ему было приблизительно шестьдесят пять лет, а Зенону — около сорока». Теннеман (т. I, стр. 415) относит эту поездку к 80-ой Олимпиаде (460—457 гг. до Р. Х.). В таком случае Сократ все же представляется слишком молодым для того, чтобы вести такие беседы, как те, которые даны Платоном, и основное содержание этого диалога, написанного в духе элеатской школы, вероятно принадлежит самому Платону. Из других обстоятельств жизни Парменида мы знаем еще только то, что он пользовался очень большим уважением также и у своих элеатских сограждан, благосостояние которых должно быть главным образом приписано законам, установленным для них Парменидом. ² Мы находим также в $\pi\acute{\iota}\nu\alpha\varsigma\prime\epsilon$ Кебеса (в начале) выражение «парменидовский образ жизни», употребляемое как синоним высоко-нравственной жизни.

Нужно заметить, что там, где определенно идет речь об элеатской школе, Платон совсем не упоминает о Ксенофане, а называет лишь Мелисса и Парменида. То обстоятельство, что Платон в одном из своих диалогов отводит Пармениду главную роль и влагает ему в уста возвышеннейшую диалектику, еще не имеет отношения к рассматриваемому вопросу. Если у Ксенофана положением, гласящим, что из ничего ничего не получается, отрицается вообще возникновение и все, находящееся с ним в связи или могущее быть сведенным к нему, то у Парменида противоположность между бытием и небытием выступает определеннее, хотя еще не осознана. Секст Эмирик и Симплиций сохранили для нас важнейшие отрывки из поэмы Парменида, ибо и Парменид изложил свою философию в форме поэмы. Первый пространственный отрывок у Секста (adv. Math., VII, 111) представляет собою аллегорическое вступление к его поэме о природе. Это вступление величественно; оно показывает нам манеру той эпохи и, в целом, энергичную и сильную душу, борющуюся с трудностью понять сущность и выразить это понимание словами. Мы можем изложить

¹ *Platon*, Theaet., p. 183 ed. Steph. (p. 263 ed. Bekk); *Sophist.*, p. 217 (p. 127).

² *Diog. Laërt*, IX, 23. и *Casaubonus* ad h. l.

философию Парменида большей частью его собственными словами. Вступление гласит:

Кони меня понесли, влекомые дивным порывом,
Вдоль по славной дороге, ведущей к хоромам богини,
Чья благостыня дарует умам пытливым познание.
Девы правили путь; накаленные трением оси
Громко звенели, и дщери великого Солнца, покинув
Мрачное Ночи жилище, с голов приподняв покрывала,
На колеснице спешили достигнуть обители Света.

Девы означают, согласно Сексту (adv. Math., VIII, 112, 113), органы чувств, а, в частности, дочери Солнца — глаза.

Там, где скрестились ночные пути с дневными, громадой
Мощной ворота стоят, за двойным охраняя запором
Дом карающей Дике. Приблизясь, небесные девы
К ней обратились с словами, полными вкрадчивой ласки,
И упростили ее тяжелый засов отодвинуть.
Скоро с шумом врата распахнулись, открыв перед нами
Въезд, широко вияющий, через который, не медля,
Девы небесные быстро ввели колесницу с конями.
Ласковый был мне оказан прием; десницу подавши,
С речью такую ко мне тотчас обратилась богиня:
«Юноша, спутник бессмертных возниц, ты в эти хоромы
Прибыл на быстрых конях, чтоб стать моим гостем желанным.
Нет, не злокозненный рок привел тебя к этой дороге
(О, как она далека от стезей, привычных для смертных!),
А Фемида и Дике. Тебе я открою всю правду
О необорном сердце истины несокрушимой
И о том, каковы легковесные мнения смертных.
Мысль ты свою не пускай на эту дорогу познания,
Не позволяй, чтоб тебе накопившая опыт привычка
Веру внушала лишь в то, чему учат нас лживое зренье,
Гулом наполненный слух и язык. Только разумом должен
Ты проверять осторожно все то, что ныне поведать
Я собираюсь тебе. Но знай наперед: пред тобою
Путь лишь один».

Затем богиня излагает все — двойственное знание: а) знание мысли и истины и б) знание мнения, и это составляет две части поэмы. В другом отрывке, который мы находим в комментарии Симплиция на физику Аристотеля (р. 25, 19а) и в комментарии Прокла на «Тимея» (р. 29 б) для нас сохранилась основная часть этого поучения. «Внимай,— говорит богиня,— и узнай, каковы два пути познания. Один, который есть лишь бытие и который не есть небытие, есть тропа

убеждения; на нем находится истина; другой, который не есть бытие и который необходимо есть небытие,— о нем я говорю тебе, что он совершенно неразумный путь; ибо небытия ты не можешь ни познать, ни достигнуть, ни высказать». И в самом деле, ничто превращается в нечто, когда его мыслят или высказывают; мы что-то говорим, что-то мыслим, когда желаем мыслить и выразить ничто. «Необходимо, чтобы высказанное и мысль были сущие, ибо бытие существует, а небытия совсем не существует». Таково краткое определение, и в это ничто входит отрицание вообще, а в более конкретной форме — предел, конечное, ограниченность: *determinatio est negatio*, гласит великое положение Спинозы. Парменид говорит, что, какую бы форму ни приняло отрицательное, оно все равно *не существует*. Признание ничто истинным «есть путь заблуждения, по которому бродят ничего не знающие двуголовые смертные. Беспомощность в их душах управляет заблуждающимися органами чувств. Они ионимы, подобно голубям и изумленным слепым, подобно потерявшим дорогу стадам; они считают бытие и небытие одним и тем же и вместе с тем не одним и тем же». Заблуждение состоит в смешении их друг с другом, в признании за ними одинаковой ценности или в различении их, как будто не-сущее есть ограниченное вообще. «Так извивается их путь в самом себе, возвращаясь снова к исходному пункту». Он есть постоянно противоречащее себе, разрушающее себя движение; человеческое представление то признает сущностью вот это, то — его противоположность, то смешение их обоих.

Симплиций в комментарии на физику Аристотеля (р. 17а, 31, 19) приводит дальнейшее продолжение поэмы: «Но истинно лишь «есть»; оно не порождено и не преходяще, цело, однородно (*μονογενές*), неподвижно и бесконечно. Оно не было, оно не будет, а все существует одновременно, все существует теперь, ибо какого рождения хочешь ты искать для него? Как и откуда оно умножится? Что оно рождается из не-сущего, — этого я тебе не позволю ни сказать, ни помыслить, ибо несказуемо и немислимо, что бытие не существует: какая необходимость заставила бы его раньше или позже начаться из ничего. Таким образом, оно должно лишь или быть, или не быть, и никакая сила убеждения никогда не заставит что-либо возникнуть из не-сущего. Таким образом, возникновение исчезло, а гибель невероятна. Бытие нераздельно, ибо оно всецело равно самому себе; оно не больше где-нибудь, ибо в таком случае оно не было бы единым, и не меньше, ибо всегда одинаково полно сущим. Вселенная есть

связь, ибо сущее сливается с сущим. Она неизменна и пребывает прочно в самой себе; мощная необходимость удерживает ее в узах границы. Поэтому нельзя сказать, что она не завершена, ибо в ней нет недостатков, а будучи не-сущей, она была бы лишена всего». Это бытие не есть неопределенное (*ἄπειρον*), так как оно удерживается в пределах необходимости; и Аристотель действительно приписывает Пармениду ограничение. *Граница* есть выражение, относительно которого остается неопределенным, в каком именно смысле мы должны его понимать, но у Парменида это абсолютно ограничивающее есть, в качестве *δίχῃ*, всецело определенная внутри себя абсолютная необходимость, и важно то, что он вышел за пределы пустого понятия бесконечности. «Мышление и то, ради чего существует мысль, суть одно и то же. Ибо без сущего, в котором оно высказывается (*ἐν ᾧ πεφασμένον ἔστιν*), ты не найдешь мышление, ибо ничего нет и ничего не будет, кроме сущего». Это — основная мысль Парменида. Мышление производит себя, и производимое есть мысль. Мышление, следовательно, тождественно со своим бытием, ибо ничего нет кроме бытия, этого великого утверждения. Приводя этот последний отрывок (*Ennead.*, I, 8.), Плотин говорит, «что Парменид пришел к этому воззрению, поскольку он видел сущее не в чувственных вещах, ибо, отождествив бытие с мышлением, он утверждал, что оно неизменно». Софисты сделали из этого следующий вывод: «Все есть истина, не существует заблуждения, ибо заблуждение есть не-сущее, которое невозможно мыслить».

Так как в этом нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова. *Один* человек здесь освобождает себя от всех представлений и мнений, отказывает им в какой бы то ни было доле истинности и говорит: лишь необходимость, бытие, представляет собою истинное. Это начало, правда, еще смутно и неопределенно, и нужно объяснить, далее, то, что в нем содержится, но это объяснение и есть именно эволюция самой философии, эволюция, которой здесь еще нет. С этой основной мыслью соединялась у Парменида диалектика, воззрение, согласно которому изменчивое не обладает истинностью, ибо, если мы берем эти определения таковыми, каковыми они обычно признаются людьми, мы натываемся на противоречия. Далее, мы находим у Симплиция (*in Arist. Phys.*, p. 27b, 31b) образное изложение воззрений Парменида. «Так как самая крайняя граница бытия совершенна, то она со всех сторон подобна хорошо закрытому шару, который, исходя из центра, простирается

одинаково во все направления, ибо расстояние от центра не должно быть в том или другом месте больше или меньше. Ибо нет не-сущего, которое воспрепятствовало бы ему проникнуть до равенства», достигнуть единства с самим собою. «И нет сущего, где было бы пусто от сущего, где было бы здесь больше сущего, а там меньше. Так как вселенная не имеет недостатков, то она повсюду одинаковым образом равна себе». Плотин в вышеприведенном месте говорит: «Он сравнивает бытие с формой шара, ибо оно все объемлет собою, и мысль содержится не вне его, а в нем». Симплиций говорит: «Не нужно удивляться, ибо, излагая свою мысль в поэтической форме, он пользуется также и мифологической фикцией (πλάσμα)». Нам при этом тотчас же приходит на ум, что шар ограничен и сверх того находится в пространстве, и поэтому должно существовать еще и нечто другое помимо него; кроме того, понятие шара и состоит ведь в равенстве соотношения в различаемом, а между тем оно должно было выражать именно отсутствие различий. Это, следовательно, невыдержанный образ.

К этому учению об истине Парменид прибавляет еще учение о человеческих мнениях, обманчивую систему мира. По словам Симплиция в его комментарии на «Физику» Аристотеля (р. 7b; 332). Парменид говорит: «Люди принимали в своих мнениях две формы, одна из которых не должна была бы существовать, и, предполагая существование этой формы, они заблуждались. Они противопоставляют их друг другу в отношении фигуры и знака, видят в них нечто раздельное. Одна форма — эфирный огонь пламени — совершенно тонка, всецело тождественна с самой собою, но не тождественна с другой, так как другая также существует сама по себе; противоположная форма есть ночное или, говоря иначе, плотное и тяжелое существо». Первой форме приписывается теплота, мягкость, легкость, а второй — холод. «Но так как все называется светом и ночью и их определения равно присущи как одним, так и другим вещам, то все одновременно наполнено светом и темной ночью, которые одинаковы, так как ничего нет, в чем не было бы обоих начал». Аристотель (Metaph., I, 3 и 5) и другие историки единогласно утверждают, что Парменид клал в основу являющихся вещей два начала, тепло и холод, посредством соединения которых все существует. Свет, огонь, представляет собою деятельное животворящее начало, а холод — страдательное.

Парменид высказывает свою мысль на пифагорейский манер — Страбон, действительно, и называет его ἀνὴρ Πυθαγορείος — также и в следующем мифологическом представлении. «Существуют венцы, спле-

ченные друг над другом; один из них всегда состоит из неплотного, а другой из плотного, а между ними находятся другие, смешанные из света и тьмы; более узкие венцы состоят из нечистого огня, а те, которые над ними, — из ночи, через которую проходит сила огня. То же, что удерживает их всех вместе, есть нечто твердое, подобное стене, а над нею находится огненный венец. Самым же срединным венцом среди смешанных является богиня, которая всем управляет, раздатель (*κληροδότης*), Дике и Необходимость. Ибо она есть начало всякого земного рождения и смешения, та, которая посылает женщину сопрягаться с мужчиной и, наоборот, мужчину с женщиной; она взяла себе в помощники Амура и родила его первым из всех богов. Воздух есть испарение (*ἀναπνοή*) земли, солнце и млечный путь — выдыхание огня, луна смешана из воздуха и огня» и т. д.¹

Остается еще указать, каким образом Парменид объяснял ощущение и мышление; это объяснение может на первый взгляд показаться материалистичным. Теофраст² так говорит относительно этого пункта: «Парменид не сказал ничего более определенного относительно этого вопроса, а ограничился лишь замечанием, что так как существуют два элемента, то сознание определяется перевесом того или другого из них, ибо, смотря по тому, перевешивает ли тепло или холод, мысль становится той или иной; лучше и чище мысль, получающаяся посредством тепла; однако и эта мысль нуждается в соразмерности».

То, что думает смертный, зависит от формы смешенья

Органов, полных обмана; ибо в одном коренится

То, что во всех размышляет людях и в каждом отдельно:

В свойствах их органов. Мысль, бесспорно, есть многое нечто.

Он, таким образом, видит в ощущении и мысли одно и то же; воспоминание и забвение, согласно ему, возникают из них посредством смешения; но он оставляет без ответа следующий вопрос: если они оказываются смешанными в равных количествах, то есть ли это мышление или нет, и какое состояние эта смесь представляет собою. Но что он приписывал само по себе ощущение также и противоположному, ясно из того, что он говорит: «мертвое не ощущает света, тепла и звука потому, что ему недостает огня; но оно ощущает холодное, тишину и противоположное, и вообще всякое сущее обладает

¹ *Plutarch*, De plac. phil., II, 7; *Euseb.*, XV, 38; *Stob.*, Ecl. Phys., c. 23, p. 482—484; *Simplicius* in *Arist.* Phys., p. 9a, 7b; *Arist.*, Metaph., I, 4; *Brandis*, Comment. Eleat., p. 162. ² De sensu, p. 1, ed. Steph. 1557 (citante Fülleborn, p. 92).

некоторым сознанием». На самом деле воззрение Парменида является скорее чем-то противоположным материализму, ибо последний состоит в том, что душа — деревянный конь внешних чувств — представляется сложенной из частей, из независимых друг от друга сил.

3. Мелисс.

Мало что имеется сказать о жизни Мелисса; Диоген Лаэртций (IX, 24) называет его учеником Парменида, но это ученичество есть нечто совершенно неопределенное; нам сообщают также, что он общался с Гераклитом. Он был самосцем, подобно Пифагору, и был у своего народа видным государственным деятелем. Плутарх (Pericles, 26) сообщает, что он в качестве адмирала самосских морских сил одержал победу над афинянами. Расцвет его жизни пришелся на 84-ю Олимпиаду (444 год до Р. Х.)

Относительно его философии мы также мало что имеем сказать. В тех местах, где Аристотель говорит о нем, он всегда упоминает его имя вместе с именем Парменида, как философа, держащегося одинаковых воззрений с последним. Симплиций в своем комментарии на «Физику» Аристотеля (р. 7 sqq.) сохранил для нас несколько отрывков из его прозаического сочинения о природе; эти отрывки являют нам те же мысли и доводы, что и у Парменида, — только отчасти они изложены несколько подробнее. Можно было бы поставить вопрос, не принадлежит ли Мелиссу то рассуждение, в котором доказывается, что изменения не существует или, иначе говоря, что оно противоречиво, и которое у Аристотеля, в его обнаруживающем неполноту и пробелы в высшей степени испорченном сочинении о Ксенофане, Зеноне и Горгии (сар. I), приписывается Ксенофану.¹

Так как недостает начала, в котором было бы сказано, чье это рассуждение, то имеются лишь предположения в пользу авторства Ксенофана. Сочинение начинается словами: «он говорит», причем имя говорящего не называется. Таким образом, решение вопроса о том, излагает ли здесь Аристотель философию Ксенофана, всецело зависит от заглавия, и тут мы должны заметить, что другие руко-

¹ Так как в действительности сравнение этого рассуждения с отрывками Мелисса сохранными для нас Симплицием (к *Arist. Phys.* и *De Coelo*), ставит вне сомнения справедливость этого предположения, то издатель счел нужным поместить этот отрывок здесь, хотя Гегель, излагая отдельно представителей элеатской школы, обсуждал его в своем изложении Ксенофана. — *Примечание издателя К. Михелета.*

писи носят другие заглавия. Более того, в этом сочинении (сар. II) приводится мнение Ксенофана в такой форме, которая заставляет нас думать, что если бы Аристотель приписывал Ксенофану мнение, приведенное выше, он говорил бы здесь иначе. Возможно, что под этим «он» разумеется Зенон, как заголовок часто и гласит. В этом сочинении мы видим более разработанную по форме диалектику и больше рефлексии, чем мы могли бы ожидать, судя по их стихам, не только от Ксенофана, но даже от Парменида. Так как Аристотель определенно говорит, что Ксенофан еще ничего не определял ясно, то мы имеем право отрицать принадлежность Ксенофану разработанного рассуждения, содержащегося в произведении Аристотеля. Достоверно во всяком случае то, что сам Ксенофан не умел еще высказывать свои мысли так стройно и определенно, как они здесь сообщаются. Вот что мы читаем там:

«Если нечто существует, то оно существует вечно (*αἰδιον*)». «Вечно» представляет собою неподходящее выражение, так как при этом мы тотчас же думаем о времени, примешиваем сюда прошлое и будущее как бесконечно длительное время; но здесь идет речь о другом: это *αἰδιον* есть равное, нечувственное, неизменное, чисто наличное, в которое не привходит представление о времени. Оно *есть*, возникновение и изменение исключены из него; если бы оно возникло, то оно возникло бы из ничего или из бытия. «Невозможно, чтобы нечто возникло из ничего. Признаем ли мы, что все возникло, или же признаем только, что не все вечно, в обоих случаях оно возникло бы из ничего. Ибо если бы все возникло, то ранее ничего не было бы. Если же что-либо было бы сущим, из которого возникло остальное, то единое стало бы большим по числу и по объему. Но большее по числу и величине возникло бы, таким образом, из ничего, из отсутствия самого себя, ибо в меньшем не содержится большее и в менее великом не содержится его более великое». Симплиций в своем комментарии на «Физику» Аристотеля (р. 22b) прибавляет: «Столь же мало может нечто возникнуть из сущего; ибо сущее уже существует и, следовательно, не возникает сначала из сущего». «В качестве вчного сущее также и неограниченно, так как оно не имеет начала, начиная с которого оно существовало бы, и конца, в котором оно перестало бы существовать. Бесконечная вселенная — едина; ибо если бы существовали две или больше вселенных, то они ограничивали бы друг друга», имели бы, следовательно, начало и конец; одна вселенная была бы ничто другой и происходила бы из этого ничто. «Это единое подобно самому себе; ибо если бы существовало не

подобное, то уже было бы дано не одно, а многое. Это одно также и неподвижно, ибо оно не движется, так как оно не переходит в нечто. А если бы оно переходило, оно должно было бы двигаться в полное или пустое. В полное оно не движется, это невозможно. В пустое — также нет, ибо пустое есть ничто. Единое поэтому не испытывает также боли и здорово, не меняется в своем положении и в своей форме и не смешивается также с другими. Ибо во всех этих определениях заключалось бы то, что не-сущее возникает и сущее переходит, но это невозможно». Здесь, следовательно, также показывают нам противоречие, получающееся, когда говорят о возникновении и уничтожении.

Этому *истинному* и этой *истине* Мелисс противопоставляет *мнение*. Изменение и множество, истребленные внутри сущности, появляются на другой стороне, в сознании как мнящем; это необходимо сказать, если принимается во внимание лишь отрицательная сторона, упразднение этих моментов, лишённое предикатов абсолютное. «В чувственном созерцании для нас существует противоположение, а именно множество вещей, их изменение, их возникновение и уничтожение и их смешение. Вследствие этого вышеуказанное первое знание выступает на-ряду с этим вторым, которое для обыденного сознания в такой же мере обладает достоверностью, как и первое». Мелисс, как кажется, не решил в пользу одного или другого из этих знаний, а, колеблясь между ними, ограничил познание истины тем, что из двух противоположных истин мы вообще должны отдавать предпочтение более вероятному мнению, но что, однако, также и то мнение, которому отдано предпочтение, должно рассматриваться как более сильное мнение, а не как истина. В таком смысле высказывается о нем Аристотель.

Если же затем Аристотель, в качестве отличия философии Мелисса от философии Парменида, указывает на то, что, во-первых, Парменид понимал, повидимому, единое как сущность мысли, а Мелисс — как сущность материи, то мы должны на это заметить, что именно в чистой сущности, в бытии, или едином, это различие отпадает. Для Парменида и Мелисса не существует как чистой материи, так и чистой мысли (если я должен здесь говорить о таком различии), и лишь способ их выражения, должно быть, был причиной того, почему один из них, согласно замечанию Аристотеля (Phys, I, 2), вследствие своего более грубого способа рассмотрения (*μαλλον φορτικός*) мог вызывать впечатление, что он понимает единое больше во втором смысле. Если полагают, что различие между ними состоит, во-вторых, в том,

что Парменид определял единое как ограниченное, а Мелисс как неограниченное, мы на это должны сказать, что эта ограниченность единого на самом деле непосредственно противоречит философскому учению Парменида, ибо, так как граница есть небытие бытия, это означало бы, что он признавал существование небытия. Но если Парменид и говорит о *границе*, то мы ведь видим вообще, что его поэтический язык не повсюду отличается определенностью: кроме того, граница, как чистая граница, сама есть простое бытие и абсолютная отрицательность, в которой устранено все другое, что помимо этого говорится и полагается. Необходимость, как эта чистая отрицательность и движение в самой себе, хотя и есть неподвижная мысль, абсолютно связана со своей противоположностью. Можно было бы сказать, в-третьих, что Парменид одновременно давал науку *мнения* или *действительности*, которой поэтому бытие, как сущность для мысли, более противоположно, чем это было у Мелисса.

4. Зенон.

Особенность Зенона составляет диалектика, которая с него, собственно, и начинается; он — мастер элеатской школы, у которого ее чистое мышление становится движением понятия в самом себе, чистой душой науки. Дело в том, что у предшествовавших ему элеатов мы встречаем лишь положение: «ничто не обладает реальностью, его вовсе и не существует, и, следовательно, то, что называется возникновением и уничтожением, отпадает». У Зенона, напротив, мы, хотя тоже видим такое же полагание единого и упразднение того, что ему противоречит, но мы видим, вместе с тем, что он не начинает этим утверждением, а у него разум начинает с того, что, спокойно и оставаясь внутри самого себя, показывает, что полагаемое существующим уничтожается. Парменид утверждал: «Вселенная неизменна, ибо, признав изменение, мы признали бы небытие того, что существует, а лишь бытие существует. В суждении «небытие существует» субъект и предикат противоречат друг другу». Зенон, напротив, говорил: «Предположите существование вашего изменения; в нем, как в изменении, содержится его ничто, или, иначе говоря, оно не существует». При этом нужно заметить, что для первого изменение означало определенное и завершенное движение. Зенон высказывался и выступал против движения как такового, или, иначе говоря, против чистого движения. «Чистое бытие не есть движение, оно, наоборот, есть

ничто движения». В особенности интересно видеть у Зенона более высокую ступень сознания того, что одно определение подвергается отрицанию, что это отрицание есть само, в свою очередь, определение и что затем в чистом отрицании должны быть отрицаемы оба противоположные определения, а не одно из них. Это предчувствует Зенон, и так как он предвидел, что бытие есть противоположность *ничто*, то он отрицал относительно единого то, что должно быть сказано о *ничто*. Но это же самое должно было бы произойти и с остальными определениями. Эту более высокую диалектику мы находим у Платона в его «Пармениде»; здесь же появляется сознание лишь относительно некоторых определений, а не относительно самих определений единого и бытия. Более высоким сознанием является сознание ничтожности также и бытия, как представляющего собою нечто определенное, противоположное ничто. Это сознание появляется частью у Гераклита, а затем у софистов. Таким образом, не остается никакой истины, ничего в себе сущего, а остается лишь «бытие для другого» или, выражаясь иначе, достоверность единичного сознания и достоверность как опровержение, т. е. отрицательная сторона диалектики.

Зенон, согласно сообщению Диогена Лаэртция (IX, 25), был также элеатом; он — самый младший среди них и больше всех общался с Парменидом. Последний очень его полюбил и даже усыновил его; отец носил имя Телевтагора. Он при жизни не только пользовался большим уважением в своем государстве, но славился повсюду и, в особенности, пользовался уважением как учитель. Платон сообщает, что к нему приходили люди из Афин и других мест, чтобы получить у него образование.¹ Диоген Лаэртций (XI, 28) приписывает ему гордую самоудовлетворенность на том основании, что он, за исключением совершенного им путешествия в Афины, все время предпочитал оставаться жить в Элее, а не переселился на продолжительное время в великий и могущественный город Афины, чтобы пожинать там лавры. В многочисленных рассказах в особенности прославлялась его смерть, в которой проявилась сила его духа; согласно этим рассказам, он, жертвуя своей жизнью, освободил государство (неизвестно, было ли это государство его родным городом Элеей или оно находилось в Сицилии) от его тирана (имя которого эти рассказы называют различно, да и вообще более определенной исторической связи данного происшествия эти рассказы нам не сообщают). Это освобождение произошло следующим образом. Он вступил в заговор, ставивший

¹ Plat., Parmenid., pp. 126—127 (pp. 3—5 ed. Bekk.).

себе целью ниспровержение тирана, но заговор был открыт. Когда тиран пред всем народом подверг его всяческим пыткам, чтобы заставить его выдать имена сообщников, и спрашивал его, какие люди были врагами государства, Зенон сначала назвал тирану, как участников заговора, имена всех друзей тирана, затем назвал самого тирана чумой государства. Эти героические обличения, а также страшные пытки и смерть Зенона вызвали сильное негодование граждан и придали им смелость напасть на тирана и, убив его, освободиться из-под его ига. Различно рассказывают в особенности о характере его последнего выступления, — его яростного и иступленного поступка. Согласно одним рассказам, он притворился, будто хочет еще что-то сказать тирану на ухо, а затем стал кусать его ухо и крепко держал тирана до тех пор, пока другие не убили его. Другие сообщают, что он схватил тирана зубами за нос, а еще другие, что, когда после его ответа он был подвергнут величайшим пыткам, он откусил себе язык и выплюнул его в лицо тирану, чтобы показать последнему, что он ничего от него не добьется; после этого его истолкли в ступе.¹

Мы уже сказали, что Зенон очень важен в том отношении, что он был родоначальником подлинно объективной диалектики. Ксенофан, Парменид, Мелисс кладут в основание положение: «ничто есть ничто, ничто не существует, или тождественное представляет собою сущность», т. е. они признавали сущностью один из противоположных предикатов. Значит, там, где они встречаются в каком бы то ни было определении противоположный предикат, они упраздняют это определение; по последнее, таким образом, упраздняется лишь другими определениями, — моим установлением определенного положения, различием, которое я провожу, различием, согласно которому одна сторона истинна, а другая ничтожна. Они исходят из некоторого определенного положения; ничтожность противоположного положения не выступает в нем самом, оно не упраздняет само себя, т. е. не имеет противоречия *внутри себя*. Я устанавливаю, например, что нечто ничтожно, затем показываю наличность этого нечто в движении, из чего, следовательно, вытекает, что последнее ничтожно. Но другое сознание не устанавливает этого положения. Мое сознание объявляет это положение непосредственно истинным, но другой имеет право устанавливать, как нечто непосредственно истинное, нечто другое, а именно движение. Это часто бывает, когда одна философская

¹ *Diog. Laërt.* IX. 26—27, и *Menag.* ad h. l.; *Valer. Max.*, III, 3, ext. 2—3.

система опровергает другую: первая система кладется в основание, и, исходя из нее, сражаются с другой. Мы очень облегчаем себе задачу, если говорим: «Другая система не истинна, потому что она не согласуется с моей». Ведь другая система имеет право сказать то же самое. Нисколько не улучшает дела то обстоятельство, что я доказываю свою систему или свое положение и затем умоаключаю: следовательно, противоположное ложно; этому противоположному положению первое все же представляется чем-то чуждым, внешним. Неистинность ложного положения должна быть доказана не другим положением, не на том основании, что противоположное положение истинно, а в нем самом; у Зенона мы видим пробуждение этой разумной точки зрения.

В «Пармениде» Платона (p. 127—128 ed. Steph; 6—7 p. ed. Bekk.) эта диалектика очень хорошо описана. А именно Платон заставляет Сократа сказать: «Зенон в своем произведении утверждает, в сущности, то же самое, что и Парменид, а именно, что все есть одно; но посредством известного оборота он хочет нас обмануть, заставляя думать, что он как будто говорит нечто новое. Парменид именно показывает в своей поэме, что все есть одно, а Зенон, напротив, показывает, что множественного не существует». Зенон возражает: «Я написал мое произведение, скорее, против тех, которые стараются сделать положение Парменида смешным, показывая, какие смешные вещи и самопротиворечия получаются из его утверждения; я, следовательно, выступил в этом произведении против тех, которые приписывают множественному бытие, чтобы показать, что из этого утверждения вытекает гораздо больше несообразностей, чем из положения Парменида». Это — ближайшее определение объективной диалектики, в которой мы видим, что простая мысль не только устанавливает себя взятую самое по себе, но и достаточно окрепла для того, чтобы перенести войну в страну врага. В сознании Зенона диалектика характеризовалась этой отрицательной стороной, но мы должны рассмотреть ее также и с ее положительной стороны.

Согласно обычному представлению, что в науке положения являются результатами доказательства, доказательство есть движение усмотрения, приведение в связь через опосредствование. Диалектика вообще есть а) внешняя диалектика, в которой это движение отличается от объединения этого движения; б) не только движение нашего усмотрения, но и доказывание из сущности самого предмета, т. е. доказывание из чистого понятия содержания. Первого рода диалектика есть способ рассматривать предметы так что показывают в них осно-

вания и стороны, благодаря которым делается шатким все, что обыкновенно считается прочно установленным. Эти основания могут быть совершенно внешними, и когда мы дойдем до софистов, мы скажем больше об этой диалектике. Второго же рода диалектика есть *имманентное* рассмотрение предмета. Предмет берется сам по себе без предпосылки, идеи, долженствования, берется не согласно внешним отношениям, законам, основаниям. Мы всецело переносимся в предмет, рассматриваем предмет в нем самом и берем его со стороны тех определений, которыми он сам обладает. При этом рассмотрении он обнаруживает относительно самого себя, что он содержит в себе противоположные друг другу определения и, следовательно, *снимает* себя; эту диалектику мы и находим преимущественно у древних. *Субъективная* резонирующая диалектика, исходящая из внешних оснований, ограничивается лишь признанием того, что «в правильном содержится также и неправильное и в ложном содержится также и истинное». Но истинная диалектика ничего не оставляет в своем предмете, и он поэтому недостаточен не только с одной стороны, а распадается целиком. В результате этой диалектики остается нуль, отрицательное; утвердительное еще не встречается в ней. К этой истинной диалектике мы можем причислить то, что сделано элеатами. Но определение и существо понимания у них еще не ушло далеко вперед, и они остановились лишь на том, что посредством противоречия доказывается ничтожность предмета.

Зеноновская диалектика *материи* еще и поныне не опровергнута, мы доныне еще не пошли дальше ее, и вопрос остается неопределенным. Симплиций в комментарии на Аристотеля (р. 30) излагает ее следующим образом: «Зенон доказывает, что если существует множественное, то оно и велико, и мало; оно настолько велико, что множественное бесконечно по своему количеству» (мы должны выйти за пределы множественности как безразличной границы, выйти в бесконечное,—но то, что бесконечно, не есть уже великое, не есть множественное, а есть отрицание множественного); «оно так мало, что не имеет величины», как атомы. «Здесь он показывает, что того, что не имеет ни величины, ни толщины, ни массы, не существует. Ибо, если бы мы его прибавили к другому, оно не увеличило бы последнего; если именно оно не имеет величины и прибавляется к другому, оно ничего не может присовокупить к величине этого другого, и, таким образом, то, что прибавляется, есть ничто. Точно так же, если его отнимут от другого, последнее вследствие этого не уменьшится; оно,

следовательно, есть ничто. Если сущее существует, то каждое сущее необходимо обладает величиной и толщиной, находится вне друг друга, одно отдельно от другого, и относительно того, что находится дальше (*περὶ τοῦ προῦχοντος*), верно то же самое, ибо и оно также обладает величиной и в нем есть отличное друг от друга (*πρὸς ἐκεῖ αὐτοῖ τι*). Но одно и то же сказать *нечто однажды* и говорить это *всегда*; ничто из него не будет последним и ничто из него не будет другим по отношению к другому. Если, следовательно, существуют многие, то они и малы, и велики; они настолько малы, что, значит, не обладают величиной, настолько велики, что — бесконечны».

Более подробные сведения об этой диалектике сохранил для нас Аристотель (*Phys.*, VI, 9). Зенон рассматривал объективно-диалектически главным образом движение. Но то подробное развитие диалектики, которое мы видим в «Пармениде» Платона, не принадлежит ему. Мы видим, как для сознания Зенона исчезает простая неподвижная мысль, а это сознание само становится мыслительным движением; выступая против чувственного движения, сознание наделяет себя мыслительным движением. То обстоятельство, что диалектика сначала занялась движением, объясняется тем, что сама диалектика есть это движение, или, говоря иначе, само движение есть диалектика всего сущего. Вещь, как движущаяся, имеет свою диалектику в самой себе, и движение есть становление для себя другим, процесс снятия себя. Если Аристотель сообщает, что Зенон отрицал движение, потому что оно включает в себе внутреннее противоречие, то этого не следует понимать так, что, согласно Зенону, движения вовсе нет. Что существует движение, что оно есть явление, это вовсе и не оспаривается; движение обладает чувственной достоверностью, оно существует, подобно тому как существуют слоны; в этом смысле Зенону и на ум не приходило отрицать движение. Вопрос здесь идет о его истинности, но движение неистинно, ибо представление о нем содержит в себе противоречие; он, следовательно, хотел этим сказать, что оно не обладает истинным бытием.

С этой точки зрения мы должны понимать аргументы Зенона не как возражения против реальности движения, каковыми они представляются на первый взгляд, а как указание на необходимый способ определения движения и на ход мысли, который необходимо соблюдать при этом определении. Зенон приводит четыре опровержения движения; его доказательства основаны на бесконечной делимости пространства и времени.

а. *Первая* форма опровержения состоит в том, что он говорит: «Движение не обладает истинностью, так как движущееся должно дойти до половины пространства, прежде чем оно дойдет до цели». Аристотель выражает это так кратко потому, что он раньше рассмотрел предмет подробно и пространно. Это опровержение должно быть формулировано в более общем виде: Зенон говорит, что мы должны признать, как предпосылку, непрерывность пространства. То, что движется, должно достигнуть известного конечного пункта; этот путь представляет собою целое. Чтобы пройти целое, движущееся должно сначала пройти половину; теперь конечным пунктом является конец этой половины, но эта половина пространства есть в свою очередь целое, которое, таким образом, также имеет в себе половины; движущееся, следовательно, прежде должно дойти до половины этой половины — и т. д. до бесконечности. Зенон здесь указывает на бесконечную делимость пространства: так как пространство и время абсолютно непрерывны, то нигде нельзя остановиться с делением. Каждая величина (а каждое время и каждое пространство всегда обладают величиной) делима в свою очередь на две половины, которые должны быть пройдены, и это всегда имеет место, какое бы маленькое пространство мы ни взяли. Движение оказывается прохождением этого бесконечного количества моментов; оно поэтому никогда не кончается; движущееся, следовательно, не может дойти до своего конечного пункта. Известно, как циник Диоген Синопский совершенно просто опроверг такое доказательство о противоречивости движения; он молча встал и начал ходить взад и вперед; он опроверг его делом.¹ Но там, где ведут борьбу доводами, допустимо лишь такое же опровержение доводами; нельзя в таком случае удовольствоваться лишь чувственной достоверностью, а нужно понять. Опровергнуть возражения значит показать их ничтожность, показать, что они отпадают и что их совсем не следовало бы выдвигать. Однако для этого надо продумать движение, как его мыслил Зенон, а затем двинуть дальше само это понимание движения.

Мы видим здесь, как впервые выступает развитая в своей противоречивости дурная бесконечность, или чистое явление, относительно которой философия показывает, что ее простая сущность есть всеобщее понятие, и история ее развития здесь достигает сознания этого противоречия. Движение, это чистое явление, выступает как мыслимое, как положенное согласно своей сущности, а именно в своих различиях

¹ *Diog. Laërt.*. VI. 39; *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, III, 8, § 66.

чистого равенства самому себе и чистой отрицательности, в различии точки и непрерывности. Для нас нет противоречия в представлении, что «здесь» пространства и точно так же «теперь» времени полагаются как непрерывность и длина; но их понятие самопротиворечиво. Тождество с самим собою, или непрерывность, есть абсолютная связь, погашение всякого различия, всего отрицательного для-себя-бытия; точка же, напротив, есть чистое для-себя-бытие, абсолютное различие себя и упразднение всякой одинаковости и всякой связи с другими. Но обе эти стороны отождествлены в пространстве и времени; пространство и время представляют собою поэтому противоречие. Раньше всего приходит на ум обнаружить это противоречие в движении, ибо в движении противоположности положены не раздельными также и для представления. Движение есть как раз реальность пространства и времени, и когда последняя выступает наружу и делается явной, становится как раз явным выступающее противоречие, и на это-то противоречие Зенон и обращает внимание. Разделяющая пополам граница, положенная в непрерывности пространства, не есть абсолютная граница, так как ограниченное есть, в свою очередь, непрерывность; но эта непрерывность, в свою очередь, не есть также нечто абсолютное, а, напротив, мы должны положить в ней противоположное, разделяющую пополам границу; но этим в свою очередь не положена граница непрерывности, половина еще непрерывна — и т. д. до бесконечности. Говоря «до бесконечности», мы представляем себе потустороннее, находящееся вне представления; последнее не может добраться до него. Это, правда, — бесконечное выхождение за пределы, но выхождение, наличное в понятии, переход от одной противоположной определенности к другой, от непрерывности к отрицательности и от отрицательности к непрерывности, причем они, однако, обе наличны перед нами. Можно утверждать, что тот или другой из этих моментов поступательного движения есть наиболее существенный. Сначала Зенон полагает непрерывность поступательного движения в том смысле, что оно не приходит ни к какому ограниченному пространству, не достигает последнего пункта, или, иначе говоря, Зенон утверждает существование поступательного движения в этом ограничении.

Общее разрешение этого противоречия, даваемое Аристотелем, заключается в том, что пространство и время не бесконечно *разделены*, а лишь бесконечно *делимы*. Но может показаться и действительно кажется, что, будучи делимы, т. е. разделены *в возможности*, они должны быть разделены также и *в действительности*, ибо в противном

случае их нельзя было бы делить до бесконечности. Таков всеобщий ответ, которым пользуется представление для опровержения решения, предлагаемого Аристотелем. Бэйль (Tom. IV, art. Zénon, not. E.) говорит поэтому об ответе Аристотеля, что он *pitoyable* (жалок). «C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes, les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisit une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui qu'un infini virtuel».¹ Это «*si*» («если бы») великолепно. Делимость, как возможность, есть всеобщее; в ней положены как непрерывность, так и отрицательность, или точка, но положены как моменты, а не как сами по себе сущие. Я могу делить материю до бесконечности, но я это лишь *могу*,—я ее в действительности не делю до бесконечности. В том именно и состоит бесконечное, что ни один из его моментов не обладает реальностью. Дело не доходит до того,

¹ [«Пользоваться этой доктриной значит просто издеваться над нами; ибо если материя делима до бесконечности, то она содержит в себе бесконечное число частей. Это, следовательно, не потенциальная бесконечность, это — актуально существующая бесконечность. Но если бы даже мы уступили в этом пункте и признали существование этого потенциально бесконечного, которое сделается бесконечным благодаря действительному делению его частей, мы все же не потеряем своей выгодной позиции, ибо движение есть нечто такое, что обладает такой же силой, как и деление. Оно касается одной части пространства, не касаясь другой, и касается всех точек пространства, одной за другой. Но не является ли это различием их в действительности? Не есть ли это то же самое, что сделал бы геометр на доске, проведя линии, обозначающие все полудюймы? Он не разламывает доску на полудюймы, но, тем не менее, делает на ней деления, отмечающие актуальное деление частей; и я не думаю, чтобы Аристотель хотел отрицать, что *если бы* мы провели бесконечное количество линий на дюйме материи, мы не ввели бы деления, превращающего в актуальное бесконечное то, что, согласно ему, было раньше только потенциально бесконечным».]

чтобы один из этих моментов — абсолютная граница или абсолютная непрерывность — стал самостоятельным или, иначе говоря, действительно произошел так, чтобы другой навсегда отпал. Это — две абсолютные противоположности во всеобщем, или, если угодно, в мысли, ибо в мысли, в представлении вообще, положенное есть и вместе с тем не есть. Представляемое, как таковое или как образ представления, не есть вещь; оно не обладает бытием и не есть также ничто.

Строже говоря, пространство и время суть, как определенное количество, ограниченная величина; они поэтому могут быть пройдены; сколь мало я actu бесконечно делю пространство, столь же мало делит его движущееся тело. Деление пространства, как фактическая деленность, не есть абсолютная точечность, и точно так же неделинное пространство не есть чистая непрерывность; точно так же и время не есть чистая отрицательность или точечность, а есть тоже непрерывность. В движении, в котором понятия имеют свою действительность, для представления выступают обе: чистая отрицательность как время, непрерывность как пространство; само движение есть именно это действительное единство в противоположности и раздельность обоих моментов в этом единстве. Понять движение — это означает высказать его сущность в форме понятия, т. е. как единство отрицательности и непрерывности; их же сущностью нельзя признать ни непрерывность, ни точечность. Если представим себе пространство или время бесконечно деленным, то существует, следовательно, бесконечное число точек, но непрерывность так же налична в них, как объемлющее их пространство, но в понятии эта непрерывность состоит в том, что все эти точки одинаковы; они, следовательно, на самом деле выступают отдельно друг от друга не как точки, не как единицы. Но эти два момента выступают также как сущие; если они, таким образом, друг к другу безразличны, то тогда уже положено не их понятие, а их бытие. В них, взятых в качестве сущих, отрицательность находится как ограниченная величина; они существуют как ограниченное пространство и время, и действительное движение представляет собою пробег ограниченного пространства и ограниченного времени, а не бесконечного пространства и бесконечного времени.

Утверждать, что движение непременно должно дойти до половины, значит утверждать непрерывность, т. е. возможность деления, как полную возможность; оно, следовательно, всегда возможно во всякой части пространства, сколь бы малой мы ни представляли себе последнюю. Мы, не задумываясь, соглашаемся, как с чем-то невинным, с

утверждением, что движущееся должно дойти до половины; но, таким образом, мы уже согласились со всем остальным, т. е. согласились, что оно никогда не дойдет, ибо сказать это раз равнозначает повторению этого высказывания бесчисленное количество раз. Против этого возражают, что в большом пространстве можно признать необходимость дойти до половины, но вместе с тем представляют себе дело так, что в очень маленьком пространстве доходят до такой точки, где деление пополам больше уже невозможно, т. е. доходят до неделимого, не непрерывного, доходят до того, что не есть пространство. Но это неверно, ибо непрерывность есть существенное определение; в пространстве, правда, существует наименьшее, т. е. отрицание непрерывности, но это отрицание есть нечто совершенно абстрактное. Но столь же неверно абстрактное фиксирование *разумемого* деления, т. е. непрерывного деления пополам до бесконечности, ибо в предположении наличности половины содержится уже перерыв непрерывности. Следует сказать: не существует *половины пространства*, ибо пространство непрерывно; можно разломать на две половины кусок дерева, но не пространство, а в движении имеется только пространство. Можно было бы тотчас же сказать: пространство состоит из бесконечно многих точек, т. е. бесконечно многих пределов: его, следовательно, нельзя пройти. Обыкновенно представляют себе, что можно переходить от одной такой неделимой точки к другой, но таким образом нельзя продвинуться дальше, ибо таких точек — бесчисленное множество. Мы расщепляем непрерывное на его противоположность, на неопределенное множество, т. е. не принимаем непрерывности, следовательно, не принимаем наличности движения. Ошибочно утверждение, будто оно возможно, если дойдешь до *одной* такой точки, которая уже не непрерывна; это ошибочно, потому что движение есть связь. Значит, если мы раньше сказали, что непрерывность положена в основание как возможность деления до бесконечности, то непрерывность есть лишь *предпосылка*, но то, что положено в этой непрерывности, есть бытие бесконечно многих абстрактно абсолютных пределов.

б. Второе доказательство, которое также представляет собою предположение непрерывности и полагание деления, носит название «Ахиллес быстроногий». Древние любили облекать трудности в чувственное представление. Относительно двух движущихся в одном направлении тел, одно из которых находится впереди, а другое, находясь на определенном расстоянии позади первого, движется быстрее его, мы знаем,

что второе догонит первое. Зенон же говорит: «Наиболее быстро движущееся тело не будет в состоянии догнать другое, наиболее медленно движущееся, тело». И он доказывает это следующим образом: «Преследующему требуется известная часть времени, чтобы достигнуть того места, которое было исходным пунктом убегающего от него в начале этой части времени». Следовательно, в продолжение того времени, в которое преследующий достиг того пункта, где находился убегающий, последний прошел новое пространство, которое первому приходится снова пробежать в течение части этого времени, и так это будет продолжаться до бесконечности.

<i>c</i>	<i>d</i>	<i>e</i>	<i>f</i>	<i>b</i>
<i>B</i>	<i>A</i>			

B, например, пробегает в час две мили (*cd*), *A* же в то же время одну милю (*de*); если расстояние между ними две мили (*cd*), то *B* в час дошел до того места, где *A* был в начале этого часа. Между тем как *B* в ближайшее полчаса пробегает пройденное *A* пространство в одну милю (*de*), *A* уже ушел дальше на полмили (*ef*) и т. д. до бесконечности. Более быстрое движение, таким образом, не помогает второму телу пробежать то расстояние, на которое оно отстает; время, которое оно употребляет для этого, используется всегда и более медлительным, чтобы в продолжение его снова опередить первое, хотя и на все меньшее и меньшее расстояние, которое, однако, благодаря непрерывному делению пополам, все же никогда вполне не исчезает.

Аристотель, рассматривая этот довод, говорит по поводу его кратко: «Это доказательство представляет ту же самую бесконечную деленность; оно, однако, ложно, ибо быстроходный все же догонит медленного, если будет дозволено преступить границу». Этот ответ правилен и содержит в себе все нужное: в этом представлении принимаются именно две точки времени и два пространства, отделенные друг от друга, т. е. отграниченные друг от друга; если же мы, напротив, примем, что время и пространство непрерывны, так что две точки времени или пространства, как непрерывные, соотнесены друг с другом, то они суть две точки и в равной же мере не суть две точки, а *тождественны*. В представлении мы разрешаем этот вопрос легче всего, говоря: «Так как второе тело быстроходнее, то оно в *одно и то же самое время* проходит более значительное пространство, чем медленно движущееся; оно, следовательно, может дойти до того места, откуда начинает свое движение первое тело, а затем — пойти еще

дальше». После того, как в конце первого часа *B* пришло в *d*, а *A* в *e*, они проходят в одну и ту же часть времени, а именно в продолжение второго часа, *A* — пространство *eg*, а *B* — пространство *dg*. Но эта якобы единая часть времени делима на часть времени, в продолжение которой *B* проходит *de*, и на часть времени, в продолжение которой *B* проходит *eg*. За первую часть времени *A* проходит *ef*, так что *A* теперь находится в *f* в тот же самый момент, в который *B* находится в *e*. Время, значит, и есть то ограниченное, за пределы которого, согласно Аристотелю, мы должны выйти, то, через которое должно проникнуть дальше; так как оно непрерывно, то мы, чтобы разрешить затруднение, должны сказать, что то, что мы различаем как две части времени, должно быть взято как одна часть времени, в продолжение которой *B* проходит из *d* в *e* и из *e* в *g*, между тем как *A* проходит пространство *eg*. В движении две точки времени, равно как и две точки пространства, суть на самом деле одна точка.

Когда мы желаем уяснить себе вообще движение, мы говорим, что тело находится в одном месте, а затем идет в другое место. Во время движения оно уже не находится в первом месте, но вместе с тем еще не находится во втором месте; если бы оно находилось в одном из этих мест, оно находилось бы в *покое*. Но где же оно *находится*? Если скажем, что оно находится между этими двумя местами, то этим в действительности ничего не скажем, ибо в таком случае оно также находилось бы в одном месте, и перед нами возникло бы, следовательно, то же самое затруднение. Но двигаться означает быть в *данном* месте и в то же время не быть в нем, — следовательно, находиться в обоих местах одновременно; в этом состоит непрерывность времени и пространства, которая единственно только и делает возможным движение. Зенон же в своем умозаключении строго отделял друг от друга эти две точки. Дискретность времени и пространства признаем и мы, но в равной же мере им должно быть дозволено преступать границу, т. е. полагать границу как то, что не есть граница, или полагать деленные части времени, которые вместе с тем суть и *неделенные* части. В нашем обычном представлении имеются те же самые определения, на которых основывается диалектика Зенона; мы приходим к тому, что говорим, хотя и неохотно, что в один момент времени проходятся две пространственные величины, но не говорим, что более быстро движущееся тело соединяет два момента времени в один момент, а говорим вместо этого об определенном пространстве. Но для того, чтобы более медленно движущееся тело потеряло свое

преимущество, мы должны сказать: оно теряет свой лишний момент времени и лишь косвенно теряет момент пространства.

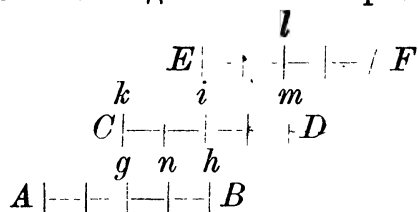
Зенон выдвигает лишь границу, деление, момент дискретности пространства и времени во всей его определенности, — отсюда получается противоречие. Это — трудность преодолеть мышление, ибо единственным, что причиняет затруднение, является всегда мышление, потому что оно фиксирует в их различии и разъединении моменты предмета, которые на самом деле связаны друг с другом. Мысль вызвала грехопадение, ибо люди вкусили от древа познания добра и зла, но она также и излечивает эту рану.

с. Третья форма доказательства состояла, согласно Аристотелю, в следующем. Зенон говорит: «Летящая стрела находится в покое, и именно потому, что движущееся всегда находится в равном себе «теперь» и равном себе «здесь», в неразличимом»; стрела — здесь и здесь и здесь. Мы можем сказать о стреле, что она всегда одна и та же, так как она всегда находится в одном и том же пространстве и в одном и том же времени; она не выходит за пределы своего пространства, не занимает другого, т. е. большего или меньшего пространства, но это мы называем не движением, а покоем. В «здесь» и «теперь» упразднено становление иным; в них, правда, положена ограниченность вообще, но она положена лишь как момент; так как в «здесь» и «теперь», как таковых, не содержится различия, то выдвигается непрерывность против мнения о разности, которое есть лишь мнение. Каждое место есть разное место, следовательно оно есть одно и то же место; не в этих чувственных отношениях, а лишь в духовном мы встречаем истинное, объективное различие.

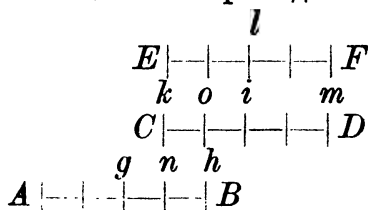
Мы это же встречаем и в области механики; в последней спрашивают, которое из данных двух тел движется. Чтобы определить, которое из них движется, требуется больше двух мест, по меньшей мере три. Но верно, во всяком случае, то, что движение всецело относительно; движется ли глаз в абсолютном пространстве или покоится, это совершенно то же самое. Или, согласно положению Ньютона, если два тела движутся кругообразно друг вокруг друга, то спрашивается, находится ли одно из них в покое или оба движутся. Ньютон хочет решить этот вопрос посредством внешнего обстоятельства, посредством натяжения нитей. Когда я, находясь на корабле, иду в направлении, противоположном направлению движения корабля, то это — движение по отношению к кораблю и покой по отношению к чему-либо другому.

В первых двух доказательствах непрерывность в *поступательном движении* является преобладающим моментом; нет абсолютной границы, а есть лишь выходение за пределы всякой границы. Здесь же фиксируется как раз обратное; фиксируется именно абсолютное ограничение, перерыв непрерывности, но без перехода в другое; исходя из предпосылки дискретности, мы в действительности признаем непрерывность. Аристотель говорит об этом третьем доказательстве: «Оно возникает из того, что Зенон принимает, будто время состоит из *теперь*, ибо, если мы не согласимся с этим, не получится вывода».

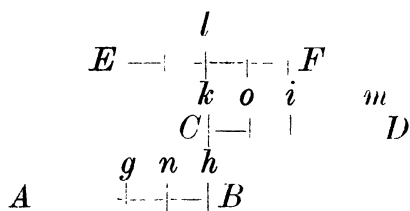
д. «Четвертое доказательство, — продолжает Аристотель, — Зенон заимствует из случая равных тел, движущихся на ристалище с одинаковой скоростью рядом с равным телом. Они движутся навстречу друг другу, одно — от начала ристалища, а другое — от середины; из этого, согласно Зенону, должно вытекать, что половина времени равна двойному времени; ложный вывод получается здесь потому, что Зенон принимает, что тело, находящееся возле движущегося тела, и тело, находящееся возле покоящегося тела, проходят одинаковое расстояние в одинаковое время и с одинаковой скоростью, но это неверно».



Если на определенном пространстве, например на доске (AB), два тела одинаковой с последней и друг с другом длины лежат, одно (CD) одним концом (C) на середине (g) доски, а другое (EF), имеющее то же направление, соприкасается в том же направлении точкой E лишь конца (h) доски, и мы предположим, что они двлжутся в противоположном направлении, причем первое тело (CD) достигает, например за час, конца (h) доски, тогда одно тело (EF) проходит в половину времени то же самое пространство (ik), которое другое тело проходит в двойное время (gh); половина равна, таким образом, двойному времени. А именно, второе тело проходит (скажем в точке l) мимо всего первого тела. В первые полчаса l проходит от m до i, тогда как k



проходит лишь от g до n . В продолжение второго получаса l проходит мимо o и доходит до k ; оно проходит в сумме от m до k , следовательно двойное расстояние:



Эта четвертая форма возражения касается противоречия, получающегося при движении в противоположных направлениях; общее движение целиком получает одно тело, тогда как само по себе оно проделывает только часть. Здесь расстояние, пройденное одним телом, есть сумма расстояний, пройденных обоими, подобно тому как, например, если я пройду два фута по направлению к востоку, а другой от той же самой точки пройдет два фута по направлению к западу, мы будем находиться на расстоянии четырех футов друг от друга; здесь в отношении расстояния оба положительны и, следовательно, должны быть сложены друг с другом. Или, беря другой пример, если я прошел два фута вперед и затем прошел два фута назад, то я не двинулся с места, несмотря на то, что я прошел четыре фута; движение, следовательно, в таком случае ничто, ибо посредством движения вперед и движения назад здесь получаются противоположности, взаимно уничтожающие друг друга.

В этом состоит диалектика Зенона; он осознал определения, содержащиеся в наших представлениях о пространстве и времени, и обнаружил заключающиеся в них противоречия; кантовские антиномии представляют собой не больше того, что здесь уже сделал Зенон. Общим выводом элеатской диалектики было, таким образом, следующее положение: «лишь единое истинно, все остальное неистинно», подобно тому как кантовская философия имела своим выводом: «мы познаем лишь явления». В общем это один и тот же принцип: «содержание сознания есть лишь явление, в нем нет ничего истинного». Но есть между этими двумя философскими учениями и великое различие. Зенон и элеаты высказали свое положение в том смысле, что «чувственный мир с его бесконечно многообразными формами есть в самом себе лишь явление, и в нем нет истины». Кант этого не думает, а утверждает: «Обращая деятельность нашего мышления на внешний мир, мы его превращаем в явление; вне нас существующее превра-

иается в неистинное лишь потому, что мы бросаем туда массу определений. Лишь наше познание, следовательно духовное, есть явление, мир же в себе есть абсолютно истинное; лишь наше поведение разрушает его, наше искусственное сооружение никуда не годится». Не придавать никакого значения познанию, это значит проявлять чрезвычайное смирение духа. Но если Христос говорит: «не лучше ли вы воробьев», то мы таковы как мыслящие; а как чувственные существа мы не лучше и не хуже воробьев. Диалектика Зенона более объективна, чем эта современная диалектика.

Зеноновская диалектика ограничивалась еще метафизикой; позднее, у софистов, она получила всеобщее применение. Мы покидаем здесь элеатскую школу, которая в лице Левкиппа и, с другой стороны, в лице софистов находит дальнейшее развитие, а именно развивается так, что софисты распространили элеатские понятия на всю действительность и указали отношение сознания к ней; у Левкиппа же, как у позднейшего продолжателя понятия в его абстрактности, она получает физическое истолкование и противопоставляется сознанию. Древние авторы называют еще нескольких других элеатов к удивлению Теннемана. «Как это ни *неожиданно* (т. I, стр. 190), элеатская система нашла последователей, — Секст упоминает некоего Ксениада». Эти элеаты не могут нас, однако, интересовать.

Д. Г Е Р А К Л И Т.

Если мы оставим в стороне ионийцев, еще не понимавших абсолютного как мысль, если оставим в стороне также и пифагорейцев, то у нас остается чистое бытие элеатов и диалектика, уничтожающая всякие конечные отношения; мышление представляет собою для элеатов процесс таких явлений, такого уничтожения конечных отношений; вселенная в себе самой — явление, и лишь чистое бытие есть для них истинное. Диалектика Зенона ухватывает, таким образом, определения, имеющиеся в самом содержании; но она может быть названа также и *субъективной* диалектикой, поскольку она имеет место в размышляющем субъекте и единое, в котором нет этого движения диалектики, есть абстрактное тождество. Шаг вперед от диалектики, пребывающей как движение в субъекте, состоит в том, что она должна сама стать объективной. Если Аристотель порицает Фалеса за то, что он уничтожил движение, так как изменение не может быть понято из бытия; если он не находит действующего начала также

и в пифагорейских числах и платоновских идеях, понимаемых как субстанции вещей, причастных этим субстанциям, то Гераклит понимает само абсолютное как этот диалектический процесс. Есть, таким образом, троякого рода диалектика: а) внешняя диалектика, беспорядочное рассуждение, в котором не растворяется сама душа вещей, б) имманентная диалектика предмета, имеющая, однако, место в размышлении субъекта, в) объективность Гераклита, понимающего диалектику как первоначало. Необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом, заключается в том, что он перешел от *бытия*, как первой непосредственной мысли, к *становлению*, как второй мысли; это — первое конкретное, абсолютное, как единство противоположностей в нем самом. У Гераклита, таким образом, мы впервые встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме, между тем как рассуждения Парменида и Зенона представляют собою абстрактный рас­судок. Гераклита поэтому всегда считали глубокомысленным философом, и он даже приобрел дурную славу как таковой. Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логiku».

Гераклит, расцвет жизни которого пришелся, согласно Диогену Лаэртию (IX, I) на 69-ю Олимпиаду (500 год до Р. Х.), был эфесцем и отчасти еще современником Парменида. Он был первым философом, отошедшим от общественных дел и интересов своего отечества; не принимая в них никакого участия, он жил в уединении, посвятив себя всецело философии. Итак, мы видим, три ступени: а) семь мудрецов — государственных людей и правителей; б) пифагорейский аристократический союз; в) самостоятельный интерес к науке. О жизни Гераклита нам почти ничего неизвестно, кроме его отношения к своим соотечественникам, эфесцам, а это отношение было, согласно Диогену Лаэртию (IX, 15, 3) преимущественно таковым, что они его презирали, но еще глубже были презираемы им, — такое отношение, какое господствует на свете в наше время, когда каждый держится особняком и презирает всех остальных. Такое презрение у этого благородного характера — презрение к толпе и отчуждение от нее — вытекало из глубокого ощущения превратности представлений и образа жизни его соотечественников. Отдельные высказывания относительно этого по разным поводам еще сохранились для нас. Цицерон (Tusc. Quaest, V, 36) и Диоген Лаэций (IX, 2) сообщают, что Гераклит сказал: «Следовало бы эфесцам перевешать у себя всех взрослых, дабы предоставить город несовершеннолетним» (как и в наше время

высказывалось, что лишь молодежь способна править государством), «ибо они изгнали лучшего среди них, его друга Гермодора, говоря в оправдание: да не будет никто среди нас наилучшим, а если есть таковой, то пусть будет в другом месте и у других». По тому же соображению, бывало, изгоняла своих великих людей также и афинская демократия. Диоген прибавляет к этому: «Сограждане предложили ему принять участие в управлении государственными делами, но Гераклит отказался, потому что он не одобрял их государственного устройства, законов и правления». Прокл (t. III, p. 115—116, ed. Cousin) говорит: «Благородный Гераклит поносил народ как неразумный и тупой. — Что представляет собою, — говорит он, — их рассудок или благоразумие? Большинство людей негодно, и лишь немногие хороши». Диоген Лаэртций (IX, 6) продолжает: «Антисфен приводит, как доказательство величия души Гераклита, тот факт, что он предоставил своему брату царский сан». Всего сильнее он выразил свое презрение к тому, что люди считают истиной и справедливостью, в сохраненном для нас Диогеном (IX, 13—14) письме. В этом письме Дарий Гистасп предлагает ему «познакомить его с греческой мудростью, так как его сочинение «О природе» содержит очень сильную теорию мира, но оно в некоторых местах темно; пусть он поэтому приедет к нему и объяснит ему то, что нуждается в объяснении» (это, нужно сказать, мало вероятно, хотя в стиле Гераклита и есть что-то восточное), на что, как говорят, Гераклит ответил: «Все живущие на земле смертные люди чужды истине и справедливости и дорожат неумеренностью и пустыми мнениями, следуя своему злему неразумию. Я же, достигнув забвения всего злого и избегая преследующей меня безмерной зависти и высокомерия великих мира сего, не поеду в Персию, довольствуясь малым и живя по-своему».

Единственное написанное им произведение, которое, как сообщает Диоген (IX, 12 и 6), согласно одним носило название «Музы», а согласно другим называлось «О природе», он отдал на хранение в храм Дианы Эфесской. Оно, повидимому, существовало еще в позднейшее время. Дошедшие до нас отрывки собраны в «*Poësis philosophica*» (p. 129 sqq.) Стефана. Шлейермахер также собрал их и расположил в своеобразном порядке, озаглавив их «Гераклит Темный из Эфеса в сохранившихся отрывках его произведений и свидетельствах древних»; они помещены в «*Museum der Altertumswissenschaft*» Вольфа и Бутмана, т. I (Берлин, 1807, стр. 315—533); им даны 73 отрывка. Крейцер обещал обработать их более критически и с лучшим знанием греческого

языка; он сделал более полное собрание отрывков, в особенности тех, которые приводятся у грамматиков. Однако, так как он из-за недостатка времени поручил их обработку молодому ученому, а последний умер, то они не вышли в свет. Такого рода собрания отрывков бывают обыкновенно слишком пространны, в них — масса учености, их легче писать, чем читать. Гераклит считался темным и этим знаменит, благодаря этому же он получил прозвище *σχοτεινός*. Цицерону припала в голову (*De Nat. Deor.*, I, 26; III, 14; *De Finib.*, II, 5), как это часто с ним бывает, неудачная мысль, будто Гераклит *преднамеренно* писал так темно. Но такая преднамеренность была бы очень плоска, и она представляет собою не что иное, как плоскость Цицерона, превращающего ее в плоскость Гераклита. Темнота Гераклита является скорее следствием небрежного словосочетания и невыработанности языка; таково также мнение Аристотеля (*Rhet.*, III, 5), который в грамматическом отношении видит эту небрежность в недостатке знаков препинания: «Не знаешь, относится ли слово к предшествующему или к последующему». Такого же взгляда придерживается и *Деметрий* (*De elocutione*, § 192, p. 78. ed. Schneider). Сократ (Диоген Лаэций, II, 22; IX, 11—12) так высказывается об этой книге: «То, что я понял в ней, превосходно, а о том, чего я не понял, я полагаю, что оно также превосходно, но она требует храброго (*δηλίου*) иловца, чтобы переплыть ее». Темнота этой философии, однако, имеет своей главной причиной то обстоятельство, что в ней выражена глубокая, спекулятивная мысль; понятие, идея противны рассудку: он не в состоянии постигнуть их, между тем как математика, напротив, дается ему очень легко.

Платон изучал *философию* Гераклита особенно ревностно; в его произведениях мы находим много сообщений о ней, и он бесспорно получил свое раннее образование через нее, так что Гераклита можно назвать учителем Платона; Гиппократ также философ-гераклитовец. То, что нам сообщают о гераклитовской философии, кажется на первый взгляд очень противоречивым, но с помощью понятия легко проникнуть в нее, и мы найдем в нем тогда человека глубокой мысли. Зенон начинает с того, что снимает противоположные предикаты и показывает наличность противоположностей в движении: процесс полагания границы и снятия границы; но Зенон выразил бесконечное лишь с его отрицательной стороны, признал его вследствие его противоречивости неистинным. У Гераклита же мы видим завершение предшествовавшего сознания, завершение идеи, ее развитие в целостность,

представляющую собою начало философии, так как он выражает сущность идеи, понятие бесконечного, в себе и для себя сущего, как то, что оно есть, а именно как единство противоположностей. Гераклит первый высказал навсегда сохранившую ценность идею, которая вплоть до наших дней остается одной и той же во всех системах философии, и была также идеей Платона и Аристотеля.

1. Что касается *всеобщего принципа*, то мы должны сказать, что этот смелый ум, согласно Аристотелю (Metaph., IV, 3 и 7), первый сказал глубокое слово: «Бытие и небытие есть одно и то же, все и есть и не есть». Истинное существует лишь как единство безусловных противоположностей, а именно как единство чистой противоположности бытия и небытия; у элеатов мы видим, напротив, абстрактный рассудок, для которого лишь бытие истинно. Мы, вместо выражения Гераклита, говорим: «Абсолютное есть единство бытия и небытия». Когда мы слышим положение: «Бытие есть, а также не есть», нам кажется, что здесь нет большого смысла и что в этом положении заключается лишь всеобщее уничтожение и бессмыслица. Но у нас есть еще другое выражение, точнее указывающее смысл этого принципа. А именно Гераклит говорит: «Все *течет*, ничто не пребывает и никогда не остается тем же». И Платон говорит дальше о Гераклите: «Он сравнивает вещи с речным потоком и говорит, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку»,¹ она течет, и мы окружены другой водой. Его последователи, согласно Аристотелю (Metaph., IV, 5), говорили даже, что «нельзя войти в одну и ту же реку даже однажды», так как она непосредственно изменяется; то, что *есть*, вместе с тем также и не есть. Аристотель (De Coelo, III, 1) говорит далее: «Остается лишь одно, и из него через преобразование получается все другое; все остальное, кроме этого одного, *непрочно* (παύως)».

Ближайшим определением для этого всеобщего принципа является *становление*, истина бытия; так как все есть и вместе с тем не есть, то Гераклит этим высказал, что вселенная есть становление. В последнее входит не только возникновение, но и исчезновение; оба они не самостоятельны, а тождественны. Такова эта великая мысль — перейти от бытия к становлению, хотя она, как лишь первое единство противоположных определений, еще абстрактна. Так как эти определения, таким образом, не находятся в покое в этом их соотношении и, следовательно, заключают в себе начало жизни, то отсутствие движения

¹ Plat., Cratyl., p. 402, ed. Steph. (p. 42, ed. Bekk.); Aristot., Metaph., I, 6; XIII, 4.

которым, как показал Аристотель, страдают прежние философские учения, устранено, и теперь само движение представляет собою здесь первоначало. Это, таким образом, не отжившая философия; ее принцип существенен и находится в моей «Логике», в самом начале, тотчас же после бытия и ничто. Познание, что бытие и небытие суть лишенные истинности абстракции и что первым истинным является становление, представляет собою большой шаг вперед. Рассудок изолирует бытие и небытие как истинные и значимые; разум, напротив познает одно в другом, познает, что в одном содержится его другое. Если мы отрешимся от представления о бытии как о наполненном сущем, то чистое бытие есть та простая мысль, в которой все определенное подвергается отрицанию, есть абсолютно отрицательное. Но ничто есть то же самое; оно именно и есть это равное самому себе. Здесь у нас — абсолютный переход в противоположное, до которого Зенон не дошел, так как он остановился на положении: «из ничего ничто не возникает». У Гераклита же момент отрицательности имманентен, а вокруг этого вращается понятие всей философии.

Здесь мы прежде всего имеем, таким образом, абстракцию бытия и небытия в совершенно непосредственно всеобщей форме; но, присматриваясь ближе, мы увидим, что у Гераклита было и более определенное понимание противоположностей и их самополагания в единство. Гераклит говорит: «*Противоположности существуют в одном и том же*; мед, например, и сладок и горек». Секст (Pyrrh. Hyp., I, 29, §§ 210—211; II, 6, § 63) замечает по поводу этого высказывания следующее: «Гераклит, подобно скептикам, исходит из представления людей: никто не будет отрицать, что здоровые говорят о меде, что *он сладок*, а страдающие желтухой, что *он горек*». Если бы он был только сладок, то он не мог бы изменить своей сладкой природы благодаря чему-то другому; он был бы сладок во всех случаях, также и для страдающего желтухой. Аристотель (De mundo, 5) цитирует слова Гераклита: «Сочетай *целое* и *нецелое*» (целое делает себя частью, и смысл части состоит в том, чтобы стать целым), «сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего да будет одно и из одного все». Это одно не есть абстрактное одно, а деятельность, самораскалывание на противоположности; мертвое бесконечное есть дурная абстракция по сравнению с этим глубоким бесконечным, которое мы видим у Гераклита. Что бог сотворил вселенную, расколол самого себя, родил сына и т. д., — все это конкретное содержится в этом определении. Секст Эмпирик (adv. Math., IX, 337) упоминает, что Гераклит сказал: «Часть отлична от

целого, но она есть также то же самое, что и целое; субстанция есть целое и часть: целое — во вселенной, часть — в этом живом существе». Платон в своем «Пире» (p. 187, ed. Steph; p. 397, ed. Bekk.) говорит о принципе Гераклита: «Единое, отличное от самого себя, объединяется с самим собою, подобно гармонии лука и лиры». Он заставляет затем Эриксимаха, одного из собеседников в «Пире», критиковать то утверждение, «что гармония дисгармонизирует или состоит из противоположностей; ибо гармония возникает из высокого и низкого тона не поскольку они различны, а поскольку они объединяются посредством искусства музыки». Это, однако, не возражение против Гераклита, который именно это и хочет сказать. Простое повторение одного тона не есть гармония; для гармонии требуется непременно различие, определенная противоположность, так как гармония именно и есть абсолютное становление, а не одно лишь изменение. Существенно то, что каждый отдельный тон отличен от другого, но не абстрактно от какого-либо другого, а от *своего* другого, так что они могут быть также и едины. Каждое особенное существует лишь постольку, поскольку в его понятии содержится его противоположное. Субъективность есть, таким образом, другое объективности, а не другое какого-то куска бумаги, что было бы нелепо. Так как все есть другое другого, как *своего* другого, то в этом заключается как раз их *тождество*. В этом состоит великий принцип Гераклита; он может казаться темным, но на самом деле он спекулятивен, а для рассудка, фиксирующего отдельно бытие и небытие, субъективное и объективное, реальное и идеальное, это — всегда трудно и темно.

2. Гераклит не ограничился в своем изложении этим выражением в понятиях, чисто логическим пониманием; кроме этой общей формы, в которой Гераклит излагал свой принцип, он придал своей идее более реальную, более природную форму; поэтому он еще причисляется к школе ионийских натурфилософов. Но относительно его понимания *характера этой реальности* историки расходятся между собою; большая их часть, и меж ними также и Аристотель (Metaph., I, 3, 8), говорит, что он считал истинно сущее огнем, а другие, приведенные у Секста (adv. Math., IX, 360; X, 233), говорят, что он считал таковое воздухом; еще другие утверждают, что он считал первоначалом скорее испарение, чем воздух.¹ У Секста (adv. Math., X, 260) мы находим, что некоторые авторы называют в качестве первосущего Гераклита даже время

¹ Johannes Philoponus ad Arist., de Anima (I, 2), fol. 4a.

Возникает вопрос, каким образом объяснить это разноречие. Отнюдь не надо думать, что мы должны приписывать эти известия небрежности авторов, ибо перед нами лучшие свидетели: Аристотель и Секст Эмпирик, и они говорят не мимоходом, а определенно об этих формах, не останавливая, однако, нашего внимания на этих различиях и разноречиях. Более приемлемое объяснение мы можем найти в темноте произведений Гераклита, запутанность выражений которого могла дать повод к недоразумениям. Однако при ближайшем рассмотрении отпадает это затруднение, возникающее лишь при поверхностном отношении к мысли Гераклита; как раз в глубокомысленном понятии Гераклита — истинный выход из этого затруднения. Гераклит вообще уже не мог, подобно Фалесу, признавать абсолютной сущностью воду, воздух или тому подобное, — не мог уже мыслить эту абсолютную сущность как первое, из которого происходит другое, так как он мыслил бытие как тождественное с небытием, или, другими словами, как бесконечное понятие. *Сущая* абсолютная сущность не могла, таким образом, выступать у него в качестве некой существующей определенности, например воды, а могла быть для него лишь водой, как изменяющейся, или, иначе говоря, процессом.

а. Понимая абстрактный процесс как *время*, Гераклит сказал: «время есть первая телесная сущность», как это выражает Секст Эмпирик (*adv. Math.*, X, 231—232). «Телесная» — неподходящее выражение; скептики часто выбирали грубые выражения или сначала огрубляли мысли, чтобы затем легче справиться с ними. «Телесная» обозначает здесь абстрактную чувственность: время, как первая чувственная сущность, есть абстрактное созерцание процесса. Так как Гераклит не остановился на логическом выражении становления, а сообщил своему принципу форму сущего, то это является причиной того, что сначала такой формой должно было представиться ему время; ибо в созерцаемом оно есть первая форма становления. Время есть чистое становление, как созерцаемое, чистое понятие, простое, которое, состоя из абсолютных противоположностей, гармонично; его сущность состоит в том, чтобы быть и не быть в единстве, и помимо этого оно не имеет никакого другого определения. Не то чтобы время было или не было, а оно просто состоит в том, чтобы в бытии непосредственно *не быть* и в небытии непосредственно *быть*, — оно есть именно переход из бытия в небытие; это — абстрактное понятие, но в предметной форме, т. е. поскольку это понятие есть для нас. Во

времени есть не прошлое и будущее, а лишь настоящее, и последнее *есть* для того, чтобы в качестве прошлого не быть, и это небытие также переходит, в качестве будущего, в бытие. Если бы нам нужно было сказать, каким образом то, что Гераклит познал как сущность, существует для сознания в той чистой форме, в которой он его познал, то мы не могли бы назвать ничего другого, кроме времени, и поэтому принципу мысли Гераклита вполне соответствует определение времени как первой формы становящегося.

б. Но это чистое предметное понятие должно реализоваться дальше, и поэтому мы в самом деле находим, что Гераклит определил процесс более строго, физически. Во времени моменты бытия и небытия положены лишь как *отрицательные* или непосредственно исчезающие; если же мы захотим выразить оба момента как существующую самостоятельно целостность, то возникает вопрос, какая физическая сущность соответствует этому определению. Истинная мысль Гераклита состоит в том, что он понял сущность природы, т. е. изобразил ее как в себе бесконечную, как процесс в самой себе; и, следовательно, нам сразу становится ясно, что Гераклит не мог сказать, что сущность есть воздух или вода и т. п. Ибо они сами по себе не суть процесс, а лишь *огонь* является таковым. Он поэтому утверждал, что огонь есть первая сущность, и огонь есть реальная форма гераклитовского первоначала, душа и субстанция процесса природы. Огонь есть *физическое время*, абсолютное беспокойство, абсолютное разрушение существования: гибель другого, но, вместе с тем, также и его самого; мы поэтому понимаем, каким образом Гераклит, исходя из своего основного определения, мог совершенно последовательно назвать огонь понятием процесса.

с. Этот огонь он изобразил определеннее как реальный процесс; его реальность сама по себе есть для Гераклита весь процесс в целом; затем отдельные моменты получают более конкретное определение. Огонь, это метаморфизирующее начало телесных вещей, есть превращение и рассеяние определенного; для обозначения этого процесса Гераклит употребляет совсем особое слово, *испарение* (*ἀναθροίσις*), но это скорее переход. Аристотель (*De anima*, I, 2) говорит по этому поводу о Гераклите, что согласно его изложению «начало есть *душа*, ибо она есть испарение, исхождение всего; она — самое бестелесное и вечно текучее». Это подходит и к основному принципу Гераклита.

Затем он ближе определил характер этого огня, как реального

процесса, различая в нем две стороны: «путь *вверх* (ὁδὸς ἄνω) и путь *вниз* (ὁδὸς κάτω)»; первый есть раздвоение для того, чтобы существовали противоположности, а второй — погружение этих существующих противоположностей в единство. Для обозначения этих двух сторон он употребляет, согласно Диогену Лаэртию, более точные определения «вражды, спора (πόλεμος, ἔρις) и дружбы, гармонии (ὁμολογία, εἰρήνη)»; из них вражда, спор, есть начало возникновения различных, а то, что ведет к сгоранию, согласие и мир». При вражде между людьми каждый отстаивает свою самостоятельность, свою независимость от другого или существует сам по себе, реализует вообще себя; единство же и мир есть погружение из самостоятельного бытия в неразличимость или не-реальность. Все есть троичность и при этом все же существенное единство. Природа есть никогда не останавливающееся движение, и вселенная — переход от одного к другому, от раздвоения к единству и от единства к раздвоению.

Более подробные определения этого реального процесса отчасти неудовлетворительны и противоречивы. В этом отношении некоторые авторы¹ сообщают относительно Гераклита, что он определял этот процесс следующим образом: «Превращения огня, во-первых, — море; море же есть наполовину земля, наполовину же молния (πρηστὴρ)», возникающий огонь. Это обще и очень темно. Диоген Лаэртий (IX, 2) говорит: «Огонь сгущается во влажность, а, остановившись, превращается в воду; затвердевшая же вода превращается в землю, и это есть путь вниз. Земля затем становится снова текучей и превращается во влажность, а из последней возникает морское испарение, из которого возникает затем все. Это — путь вверх. Вода раздвояется на темное испарение, превращаясь в землю, и на чистое, блестящее, превращаясь в огонь, загораясь в солнечной сфере; огненное превращается в метеоры, планеты и звезды». Последние не суть, таким образом, спокойные, мертвые звезды, а рассматриваются как находящиеся в становлении, в вечном рождении. Но эти восточные, образные выражения не нужно понимать у Гераклита в грубо чувственном смысле, т. е. в том смысле, что эти превращения происходят во внешнем восприятии, а нужно понимать так, что они образуют природу этих элементов, сообразно с которой земля вечно порождает для себя свое солнце и свои кометы.

Природа, таким образом, есть *круг*. В этом смысле он говорит, согласно Клименту Александрийскому (Strom., V, 14, p. 711): «Вселенную

¹ Clemens Alex., Stromata, V, 14, p. 712, ed. Pott. (цит. Steph., Poës. phil., p. 131).

не создал никто ни из богов, ни из людей, но она всегда была, есть и будет вечно живым огнем, согласно своему закону (μέτροφ) вспыхивающим и угасающим». Теперь мы понимаем сообщение Аристотеля, что первоначалом, по Гераклиту, является душа, потому что она есть испарение; а именно огонь, как сам себя движущий мировой процесс, есть душа. К этому примыкает другое выражение, которое мы также находим у Климента Александрийского (*Strom.*, VI, 2, p. 746): «Душам живым (существам) смерть — стать водой; воде смерть — стать землею, из земли же, наоборот, возникает вода, а из воды душа». Это означает вообще процесс потухания, возвращения противоположностей в единство и новое их пробуждение, возникновение из единого. Потухание души, превращение огня в воду, сгорание, превращение в продукт некоторыми авторами, например Диогенем Лаэртцем (IX, 8), Евсевием (*Граер. evang.*, XIV, 3) и Теннеманом (т. I, стр. 218), излагаются неверно как сгорание мира. То, что Гераклит говорил о мировом пожаре, толковалось ими, скорее, как представление фантазии, а именно так, что по прошествии определенного времени мир погибает в огне, подобно тому как, по нашим представлениям, произойдет при конце мира, — мир погибнет в огне. Но нас сразу убеждают отрывки из мест, не дающих никакого повода к недоразумениям,¹ что он имел в виду не этот мировой пожар, а имел в виду постоянное сгорание как возникновение дружбы, всеобщую жизнь и всеобщий процесс вселенной. В связи с тем, что согласно Гераклиту огонь есть пребывающее, душа, мы находим у Плутарха (*De esu carn.*, I, p. 995, ed. Hyl.) выражение, которое может показаться странным; там говорится, что «самая сухая душа есть наилучшая». Мы, правда, не считаем, что наилучшей душою является самая влажная, но все же мы считаем такую душу наиболее живой; но «сухая» означает здесь: огненная, и самая сухая душа есть, таким образом, чистый огонь, последний же не есть неживой, а представляет собою самое жизненность.

Вот главные моменты реального жизненного процесса; я несколько остановлюсь на них, так как этими моментами выражено вообще все понятие спекулятивного рассмотрения природы. В этом понятии один момент, один элемент переходит в другой; огонь становится водой, вода — землей и огнем. Существует старый спор относительно возможности превращения элементов; это понятие представляет собою

¹ Ср. *Stobaei*, *Ecl. Phys.*, 22, p. 454.

водораздел между обыденным чувственным исследованием природы и натурфилософией. Согласно спекулятивному воззрению, которое является также и воззрением Гераклита, простая субстанция превращается в огонь и остальные элементы; другое же воззрение упраздняет всякий переход и принимает лишь внешнее разделение уже наличных элементов: вода есть именно вода, огонь — огонь и т. д. Если первое воззрение утверждает существование превращения, то второе воззрение полагает, что оно может доказать как раз противоположное: оно, правда, уже не утверждает, что вода, огонь и т. д. представляют собою простые сущности, а разлагает их на водород, кислород и т. д., но оно отстаивает их непревратимость друг в друга. Оно при этом справедливо утверждает, что то, что, согласно спекулятивному воззрению, существует в себе, должно обладать также и истинной *действительностью*, ибо если спекулятивное воззрение дает нам природу и сущность моментов действительности, то последние должны быть таковыми также и в действительности. Совершенно неправильно представляют себе спекулятивные выводы как нечто, существующее лишь в мысли или внутри человека, т. е. неизвестно где. Они существуют также и действительно, но естествоиспытатели лишают себя возможности видеть их вследствие ограниченного понятия. Если верить тому, что они говорят, то выходит, что они только наблюдают, высказывают то, что они видят. Но это неправда: они бессознательно подменяют непосредственно виденное ими ограниченным, стереотипным понятием, и спор ведется не между наблюдением и абсолютным понятием, а между этим ограниченным понятием и абсолютным. Они доказывают, что превращения не существует, что не существует, например, превращения воды в землю. До новейшего времени утверждалось, правда, существование этого превращения, так как, когда дистиллировали воду, то показывался земляной остаток. Но Лавуазье сделал относительно этого массу точных опытов, взвешивал все сосуды, и оказалось, что земляной остаток происходит от сосудов. Существует поверхностный процесс, не представляющий собою преодоления определенности субстанции; они говорят о нем: «Вода превращается не в воздух, а лишь в пар, и пар всегда лишь снова сгущается, превращаясь в воду». Но как в первом, так и во втором случае они лишь упорно останавливаются на одностороннем, недостаточном процессе и выдают его за абсолютный процесс. В реальном процессе, происходящем в природе, они, однако, находят опытным путем, что растворенный кристалл дает воду, а в кристалле

вода исчезает и становится твердой, а именно так называемой кристаллизационной водой, убеждаются, что испарения земли не встречаются в воздухе в форме пара, в форме внешнего состояния, а, напротив того, воздух остается совершенно чистым или водород совершенно исчезает в чистом воздухе; они прилагали немало напрасных стараний найти водород в атмосферном воздухе. Они точно также узнают опытным путем, что совершенно сухой воздух, в котором они не могут обнаружить ни влажности, ни водорода, переходит в пары и дождь и т. д. Таковы показания наблюдений, но они извращают все восприятия превращений приносимым ими с собою застывшим понятием о целом и частях, о слагаемости из частей, об уже прежнем наличии того, что оказывается возникшим. Если растворенный кристалл обнаруживает воду, то они говорят: «Эта вода не возникла вновь как вода, а существовала в нем уже раньше». Если вода, раздвоенная в своем процессе, показывает водород и кислород, то это, согласно им, означает: «И тот, и другой не возникли, а существовали уже раньше как таковые, как части, из которых состоит вода». Но они не могут обнаружить ни воды в кристалле, ни водорода и кислорода в воде; точно так же обстоит дело и со «скрытым теплородом». Здесь, как во всяком высказывании восприятия и опыта, лишь только человек что-нибудь скажет, в его словах уже присутствует понятие; последнее нельзя не допустить, и в сознании всегда содержится налет всеобщности и истины. Ибо именно понятие есть сущность; но лишь для разума, прошедшего через определенную культуру мысли, оно превращается в абстрактное понятие, а не тогда, когда, как здесь, оно остается в плену некой определенной формы. Вот почему естествоиспытатели необходимо наталкиваются на непроходимые для них границы; таков крест, который им приходится нести: они не могут найти водорода в воздухе; гигрометры, бутылки, наполненные воздухом, принесенным из высоких слоев атмосферы аэростатом, не обнаруживают его существования. Точно так же и кристаллизационная вода уже не существует как вода, а превратилась в землю.

Возвращаясь к Гераклиту, мы должны сказать, что его пониманию процесса недостает лишь того, чтобы его простая сущность была познана как всеобщее *понятие*. Чувствуется, пожалуй, в этом понимании отсутствие того пребывающего и покоящегося, которое дает Аристотель. Гераклит, правда, говорит, что все течет, ничего не существует постоянно и лишь единое пребывает; но это есть лишь понятие единства сущего в противоположности, а не единства, рефлексированного

в себя. Это единое в его единстве с движением индивидуумов есть род или простое в своей бесконечности понятие, как мысль; идея еще должна быть определена как таковая, и мы, таким образом, еще встретим ее снова как *νοῦς* Анаксагора. Всеобщее есть непосредственное простое единство в противоположности, которое возвращается в себя как процесс различных моментов, но и это мы находим у Гераклита, это единство в противоположности он называет судьбою (*εἰμαρμένη*), или необходимостью.¹ И понятие необходимости есть не что иное, как то, что определенность составляет сущность сущего как единичного, но именно благодаря этому эта определенность соотносит это единичное с его противоположностью; это — абсолютное «отношение» (*λόγος*), проходящее красной нитью через бытие целого». Он называет его «эфирным телом, семенем становления всего»,² оно есть для него идея, всеобщее как сущность, как успокоенный процесс.

3. Теперь нам остается еще рассмотреть, каково то *отношение* этой сущности к *сознанию*, которое приписывает ей Гераклит. Его философия в целом носит натурфилософский характер, так как, хотя выдвигаемое им начало есть логическое начало, он все же понимает его как всеобщий естественный процесс. Как доходит этот *λόγος* до нашего сознания? Каково его отношение к индивидуальной душе? Я здесь остановлюсь на этом более подробно; ответ Гераклита является прекрасным, наивным, детским способом говорить истинно об истине. Только здесь впервые появляется всеобщее и единство сущности сознания с предметом и необходимость предметности. Что касается высказываний о сознании, то для нас сохранилось несколько трактующих об этом отрывков Гераклита. Из его основной мысли, что все, что есть, вместе с тем и не есть, непосредственно вытекает его заявление, что чувственная достоверность неистинна, ибо именно она есть та достоверность, для которой существует, как сущее, нечто такое, чего на самом деле в такой же мере и не существует. Не это непосредственное бытие, а абсолютное опосредствование, мыслимое бытие, мысль, есть истинное бытие. Гераклит, в отрывке, который мы находим у Климента Александрийского (*Strom.*, III, 3, p. 520), говорит: «Мертво то, что мы видим, бодрствуя, а сновидение — то, что мы видим во сне», а в отрывке, приводимом Секстом (*adv. Math.*, VII, 126 — 127), он говорит: «Плохие свидетели для людей глаза

¹ *Diog Laërt.*, IX, 7; *Simplic. ad Arist.*, *Phys.*, p. 6; *Stob.* *Eclog. Phys.*, c. 3, p. 58 — 60.

² *Plutarch.*, *De plac. phil.* I, 28.

и уши, если у них дикие, варварские души. Разум (λόγος) есть судья истины, но не всякий, а божественный, всеобщий разум», — та мера, тот ритм, который проходит через сущность вселенной. Абсолютная необходимость заключается именно в том, что сознание обладает истиной; но таким обладанием истины является не всякое вообще мышление, направленное на единичное, не всякое отношение, в котором оно есть лишь форма и содержанием которого является обычное содержание представления, а всеобщий рассудок, развернутое сознание необходимости, тождество субъективного и объективного. Касательно этого Гераклит, согласно Диогену (IX, 1), говорит: «Многознание (πολυμάθῃη) не научает ума; в противном случае оно научило бы также и Гесиода, Пифагора, Ксенофана и Гекатея. Одна есть мудрость, — познать разум, который господствует во всем».

Секст (adv. Math., VII, 127—133) сообщает более определенно об отношении между субъективным сознанием, особым разумом, и всеобщим, этим процессом природы. Это отношение носит еще физический характер и похоже на то, как мы представляем себе отношение между рассудительным человеком и видящим сны или сумасшедшим. Бодрствующий человек относится к вещам всеобщим способом, соответствующим отношениям вещей; он относится к ним так же, как другие, и все же остается независимым в этом своем отношении. Когда и поскольку я нахожусь в объективно-понятной связи этого рассудительного состояния ума, я, правда, нахожусь благодаря этому характеру внешности в области конечного; но, бодрствуя, я обладаю сознанием необходимости этой связи в форме объективности, знанием всеобщего сущего, следовательно, идей в конечной форме. Секст излагает это следующим образом: «Все, что нас окружает, само логично и рассудительно», но этим не сказано, что оно обладает сознанием. «Когда мы посредством дыхания втягиваем в себя эту всеобщую сущность, мы делаемся рассудительными, но мы таковы, лишь бодрствуя; когда же спим, мы находимся в забытьи». Бодрственное осознание внешнего мира, являющееся составной частью рассудительности, представляет собою, скорее, состояние, но здесь оно принимается за целое разумного сознания. «Ибо во сне пути чувства закрыты, и рассудок, который есть в нас, отделен от окружающего, не может соединиться с окружающим, а сохраняется лишь связь (πρόσφορις) дыхания, которое можно уподобить корню»; это дыхание, следовательно, отлично от всеобщего дыхания, т. е. от бытия некоторого другого для нас. Разум представляет собою этот процесс, совершающийся в связи с объективным; когда мы не

находимся в связи с целым, мы видим только сны. «Отделенный таким образом, рассудок теряет силу сознания (*μυτμονικῇ δυνάμει*), которой он обладал раньше». Дух, остающийся лишь индивидуальной единичностью, теряет объективность, не является всеобщим в единичности, не представляет собою мышления, имеющего своим предметом само себя. «В бодрствующем же рассудок, глядя на внешний мир через пути чувств, как через окна, и сливаясь с окружающим, сохраняет логическую силу». Мы видим здесь идеализм в его наивной форме. «Подобно тому как угли, очутившиеся близко от огня, становятся огненными, а отделенные от него тухнут, так та часть окружающего мира, которая нашла приют в наших телах, делается почти неразумной благодаря отделению». Это прямо противоположно мнению тех, которые полагают, что бог сообщает мудрость во сне, в сомнамбулическом состоянии. «Но, находясь в связи со многими путями, он получает одинаковый характер с целым». Это целое, всеобщий и божественный рассудок, в единстве с которым мы логичны, является у Гераклита сущностью истины. Поэтому то, что всем представляется всеобщим, имеет силу убедительности, ибо оно причастно всеобщему и божественному логосу; то же, что нравится индивидууму по противоположной причине, не имеет в себе никакой силы убедительности. В начале своей книги о природе Гераклит говорит: «Так как окружающее есть разум, то люди неразумны как в то время, когда они еще не слышали, так и в то время, когда они слышат впервые. Ибо, так как то, что совершается, совершается согласно этому разуму, то они оказываются еще неопытными, когда приступают к словам и делам, подобным тем, которые я разъясняю, различая каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она. Другие же люди не знают того, что они делают бодрствуя, подобно тому как они забывают то, что они делают во сне». Гераклит говорит, далее: «Мы делаем и мыслим все согласно причастности божественному разумению (*λόγος*). Поэтому мы должны следовать этому всеобщему разумению. Но многие живут так, как будто бы они обладали собственным рассудком (*φρόνησις*), но рассудок есть не что иное, как истолкование» (осознание) «характера и порядка вселенной. Поэтому, поскольку мы участвуем в знании (*μνήμη*) ее, мы находимся в истине; поскольку же мы имеем свое отличительное (*ἰδιότρομεν*), мы находимся в заблуждении». Великие и весьма значительные слова! Более правдиво и непредубежденно нельзя высказаться об истине. Лишь сознание, как сознание всеобщего, есть сознание истины; сознание же единичности и

действие как единичное, самобытность, становящаяся особенностью самого содержания или самой формы, есть неистинное и дурное. Зло и заблуждение состоят, таким образом, лишь в отъединении мышления, в том, что оно отделяется от всеобщего. Люди обыкновенно полагают, что если они что-либо мыслят, то это должно быть чем-то особенным; это, однако, заблуждение.

Хотя Гераклит и утверждает, что в чувственном знании нет истины, потому что все сущее течет, бытия чувственной достоверности не существует тогда, когда оно существует, — он все же считает вместе с тем необходимым, чтобы знание носило *предметный* характер. Разумное, истинное, которое я знаю, есть, правда, возвращение из предметного, как из чувственного, единичного, определенного, сущего; однако то, что разум знает внутри себя, есть в такой же мере необходимость, или всеобщее бытия; оно есть как сущность мышления, так и сущность мира. Это — тот же способ рассматривания истины, который Спиноза в своей «Этике» (ч. II, теорема 2-я, королларий 2-й) называет «рассмотрением вещей под формой вечности». Для-себя-бытие разума не есть безобъектное сознание, сновидение, а знание, которое существует само по себе, но таковым, что это для-себя-бытие бодрственно, или, другими словами, оно предметно и всеобще, т. е. для всех одинаково. Сновидение есть знание о чем-то, о чем знаю только я; фантазия и тому подобное — такое же сновидение. Точно так же чувство характеризуется тем, что нечто существует лишь для меня, что я обладаю чем-то внутри себя как находящимся именно в данном субъекте. Но как бы чувства ни мнили себя возвышенными, все же существенная их черта состоит в том, что то, что я чувствую, существует для меня как для данного субъекта, а не как свободный от меня предмет. В истине же предмет существует для меня как само по себе сущее, свободное, и я есмь для себя без субъективности, и точно так же этот предмет не есть воображаемый, лишь мною сделанный предмет, а внутри себя всеобщий.

Сохранились для нас, кроме того, еще многие другие отрывки Гераклита, отдельные изречения и т. д., например: «Люди — смертные боги, а боги — бессмертные люди; жизнь первых — смерть, а смерть последних — жизнь».¹ Смерть богов есть жизнь, умирание есть жизнь богов; божественное есть взлет посредством мышления выше одной лишь природности, принадлежащей области смерти. Поэтому Гераклит

¹ *Heraclites, Allegoriae Homericae*, p. 442 — 443, ed. Gale.

говорит также, согласно Сексту (adv. Math., VII, 349): «Сила мышления находится вне *тела*». Последние слова Теннеман (т. I, стр. 233) замечательным образом превратил в слова «вне человека». У Секста (Pyrrh. Нур., III, 24, § 230) мы читаем еще: «Гераклит говорит, что жизнь и умирание соединены друг с другом как в нашей жизни, так и в нашей смерти; ибо, когда мы живем, наши души умерли и погребены в нас; а когда мы умираем, воскресают и живут наши души». О Гераклите мы в самом деле можем сказать, перефразируя слова Сократа: То, что для нас сохранилось из произведений Гераклита, превосходно; о том же, что потерялось для нас, мы должны предположить, что оно было столь же превосходно. Или, если мы желаем считать судьбу столь справедливой, что она всегда сохраняет для потомков самое лучшее, то мы должны сказать, по крайней мере, о том, что дошло до нас из отрывков произведений Гераклита, что оно достойно сохранения.

Е. ЭМПЕДОКЛ, ЛЕВКИПП И ДЕМОКРИТ.

Вместе с Эмпедоклом мы рассматриваем Левкиппа и Демокрита, у которых обнаруживается идеальность чувственного и вместе с тем всеобщая определенность или переход ко всеобщему. Эмпедокл представляет собою пифагорейца-италийца, склоняющегося к ионийцам; интереснее Левкипп и Демокрит, склоняющиеся к италийцам, так как они продолжают элеатскую школу. Эти два философа являются представителями одной и той же философской системы; их нужно соединить в отношении их философской мысли и рассматривать вместе.¹ Левкипп был старше, и Демокрит усовершенствовал гачатое им; но что именно принадлежит каждому, трудно установить исторически с достоверностью. Нам, правда, сообщают, что Демокрит больше развил мысль Левкиппа, и кое-какие сведения о взглядах Левкиппа сохранились до нас, но не стоит их приводить. У Эмпедокла мы видим, как выступают определенность и разделение первоначал. То, что различие осознается, представляет собою существенный момент; однако первоначала носят здесь отчасти характер физического бытия, отчасти же, правда, характер идеализованного бытия, но последнее таково, что эта форма еще не есть форма мысли. Напротив, у Лев-

¹ Гегель лишь редко отделял друг от друга этих двух философов; он это делал, например, в иенских тетрадах. — *Примечание издателя К. Михелета.*

киппа и Демокрита мы видим более идеализованные первоначала: атомы и ничто, а также и более строгое проникновение определения мысли в предметное, т. е. начало метафизики тел; или, другими словами, чистые понятия получают значение телесности и, следовательно, переводят мысль в предметную форму. Но учение в целом у них не разработано и не может удовлетворить нас.

1. Левкипп и Демокрит.

Об *обстоятельствах жизни Левкиппа* мы ничего определенного не знаем, не знаем даже, из какой он был страны. Некоторые, как, например, Диоген Лаэртций (IX, 30), считают его элеатом, другие — абдеритом (потому что он жил вместе с Демокритом), или мелосцем (Мелос — остров, лежащий недалеко от пелопоннесских берегов), или даже, как говорит Симплиций в комментарии на «Физику» Аристотеля (р. 7), милетцем. Определенно сообщается, что он был слушателем и другом Зенона; однако, как кажется, он был почти его ровесником, равно как и ровесником Гераклита.

Относительно *Демокрита* мы достоверней знаем, что он был из Абдеры, города, находившегося в Фракии у Эгейского моря и в позднейшее время получившего такую дурную славу за несообразные действия. Он родился, повидимому, около 80-й Олимпиады (460 год до Р. Х.) или в третьем году 77-й Олимпиады (470 год до Р. Х.). Первое сообщение приводится Диогеном Лаэртием (IX, 41) от имени Аполлодора, второе же от имени Трасилла. Согласно Теннеману (т. I, стр. 415), он родился около 71-й Олимпиады (494 год до Р. Х.). Согласно Диогену Лаэртию (IX, 34), он был на сорок лет моложе Анаксагора и жил одновременно с Сократом; он даже моложе последнего, если только он родился не в 71-ю, а в 80-ю Олимпиаду. О его отношении к абдеритам много писали, и Диоген Лаэртций рассказывает об этом много плохих анекдотов. Валерий Максим (VII, 7, 4), высказывает предположение, что он был очень богат, заключая это из того, что его отец кормил всю армию Ксеркса. Диоген (IX, 35—36) сообщает, что он употребил свое большое состояние на путешествие в Египет и в глубь Востока; последнее, однако, не заслуживает доверия. Его состояние, как сообщают, равнялось ста талантам, и если под этим разумеют аттический талант, равнявшийся приблизительно 1 000—1 200 талерам, то он мог на эти деньги во всяком случае уже довольно хорошо жить. Что он был другом и учеником Левкиппа, —

это единогласно сообщают все авторы и в особенности Аристотель (Metaph., I, 4), но нам не сообщают, где они жили вместе. Диоген (IX, 39) продолжает: «После того как он возвратился из путешествий в свое отечество, он жил очень уединенно, так как истратил все свое состояние, но брат принял его к себе, и он приобрел высокое уважение у своих соотечественников» — не благодаря своей философии, а «благодаря нескольким предсказаниям. Но по закону тот, который растратил доставшееся ему от отца состояние, не мог быть похоронен в месте погребения родителей. Чтобы не дать повода клевете и злореции», — а именно, будто бы он растратил свое состояние благодаря развратной жизни, — «он прочел перед абдеритами свое произведение *Διάχοσμος*, и последние поднесли ему за это 500 талантов, воздвигли ему на площади статую и похоронили его с великими почестями; он умер ста лет отроду». Что это также была абдеритская шутка, не думали, по крайней мере, те, которые оставили нам этот рассказ.

Левкипп является создателем пользовавшейся дурной славой *атомистической* системы, которая, возрожденная в новое время, признавалась руководящим началом *разумного* исследования природы. Если мы возьмем эту систему самое по себе, она, разумеется, окажется очень скудной, и мы немного найдем в ней, но мы должны признать большой заслугой Левкиппа то, что он, как это выражается в нашей обычной физике, провел различие между общими и чувственными, или первичными и вторичными, или *существенными* и *несущественными*, свойствами тел. Общее свойство в спекулятивном смысле означает, что телесное определяется понятием или что сущность тела, на самом деле, получает всеобщее определение. Левкипп понимал определенность бытия не поверхностно, а спекулятивно. Когда говорят, что *тело обладает данным общим свойством*, например *формой*, *непроницаемостью*, *тяжестью*, то представляют себе, что неопределенное представление «тело» есть *сущность* и его сущность есть нечто другое, чем эти свойства. Но для спекулятивного понимания сущность и есть эти общие определения; они суть в себе сущие или, другими словами, представляют собой абстрактное содержание и реальность сущности. На долю тела, как такового, ничего не остается для определения сущности, кроме чистой единичности; но оно есть единство противоположностей, и единство этих предикатов составляет его сущность.

Вспомним, что мы видели в элеатской философии бытие и небытие как противоположности: только бытие есть; небытие, в которое входит движение, изменение и т. д., не есть. Бытие еще не есть возвращающееся

и возвратившееся в себя единство, подобно гераклитовским движению и всеобщему. Если подойдем к утверждению Парменида с той стороны, что в чувственное, непосредственное восприятие входят различие, изменение, движение и т. д., то можно сказать, что утверждение, будто лишь бытие есть, столь же противоречит видимости, сколь и мысли, ибо то ничто, которое элеаты упразднили, *есть*. Вспомним еще, что, по мысли Гераклита, бытие и небытие суть одно и то же: бытие есть, но небытие, так как оно едино с бытием, также есть; или, иными словами, бытие есть столь же предикат бытия, сколь и небытия. Но бытие и небытие, выраженные как обладающие определением предметности или, иначе говоря, взятые так, как они суть для чувственного созерцания, являют противоположность между *полным и пустым*. Левкипп высказывает это: то, что составляло истину у элсатов, он действительно объявляет сущим. Аристотель (Metaph., I, 4) говорит: «Левкипп и его друг Демокрит утверждают, что элементами являются полное и пустое, и называют одно сущим, а другое не-сущим: а именно полное и плотное есть сущее, а пустое и тонкое — не-сущее. Поэтому они говорят также, что бытие не больше, чем небытие, потому что пустое существует так же, как и тело, и эти элементы суть матеральные причины всех вещей». Полное имеет своим первоначалом *атом*; абсолютным, самостоятельным сущим являются, следовательно, атом и пустое (*τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν*); это важное, хотя и недостаточное определение. Не только атомы, которые мы себе, например, представляем плавающими в воздухе, являются первоначалами, но и наличное между ними ничто необходимо; здесь, таким образом, впервые появляется атомистическая система. Что касается самого первоначала, то мы должны теперь указать подробнее его значения и определения.

а. Главным является *единица, для-себя-бытие*; это определение представляет собою великое первоначало, которое до сих пор нам еще не встречалось. Парменид выдвигает бытие, или абстрактное всеобщее, Гераклит — процесс; определение для-себя-бытия принадлежит Левкиппу. Парменид говорит, что ничто вовсе и не существует; у Гераклита существует лишь становление как переход бытия в ничто и ничто в бытие: переход в каждое из них подвергается отрицанию; но что оба просто находятся у самих себя, — положительное как сама по себе сущая единица, а отрицательное как пустое, — это и есть то, что осознано Левкиппом и стало у него абсолютным определением. Атомистическое начало, таким образом, не устарело, а должно с этой стороны всегда существовать; для-себя-бытие должно встречаться в

каждой *логической* философии как существенный, но не как последний момент. Верно то, что при логическом переходе от бытия и становления к этому определению мысли сначала выступает наличное бытие, но последнее принадлежит сфере конечности и, значит, не может сделаться философским началом.

Таким образом, хотя ход развития философии в истории должен соответствовать ходу развития логической философии, в последней все же будут места, которые отпадают в историческом развитии. Если бы, например, мы захотели сделать началом наличное бытие, это было бы тем, что мы имеем в сознании: существуют вещи, они конечны и находятся в отношении друг к другу; но это — категория нашего лишенного мысли сознания, видимость. Для-себя-бытие, напротив, есть, как бытие, простое соотношение с самим собою, но соотношение посредством отрицания инобытия. Если я говорю: я есмь для себя, то я не только есмь, но и отрицаю в себе все другое, исключая его из себя, поскольку оно выступает как внешнее. Как отрицание бытия, которое само есть отрицание в отношении меня, для-себя-бытие есть отрицание отрицания и, следовательно, утверждение, и это утверждение есть, как я его называю, абсолютная отрицательность, в которой, правда, содержится опосредствование, но такое опосредствование, которое вместе с тем и снято.

Первоначало, как единица, совершенно идеально, всецело принадлежит области мысли, и это верно даже в том случае, если бы мы хотели утверждать, что атомы существуют. Атом можно понимать как нечто материальное, но он — нечувственный, чисто интеллектуальный. В новое время возродили также и это представление об атомах; больше всех способствовал этому Гассенди. Но атомы Левкиппа не представляют собою *molécules* — маленьких частиц физики. У Левкиппа, правда, согласно Аристотелю (*De gen. et corr.*, I, 8), встречается представление, что «атомов нельзя видеть вследствие малости их тел», как это говорят в новое время о *molécules*; но это лишь пустая отговорка. Единицы нельзя видеть, нельзя обнаружить ни стеклами, ни ножами, потому что она представляет собою мысленную абстракцию. То, что нам показывают, всегда представляет собою сложную материю. Столь же тщетно появившееся в новейшее время стремление исследовать посредством микроскопа внутреннюю сторону органического мира, душу, и узнать, что там кроется, посредством заглядывания и ощупывания. Первоначало, как единица, носит, таким образом, всецело идеальный характер, но не в том смысле, что оно существует лишь в

мысли, в голове, а в том смысле, что мысль представляет собою истинную сущность вещей. Так это понимал также и Левкипп, и его философия, следовательно, вовсе не эмпирична. Теннеман (том I, стр. 261) говорит, напротив, совершенно ошибочно: «Система Левкиппа представляет собою противоположность элеатской системе; он признает мир опыта единственной объективной реальностью, а тела — единственным родом существ». Но атом и пустота не суть предметы опыта. Левкипп говорит, что не посредством чувств мы узнаем истину, и этим своим утверждением он выдвинул идеализм более высокого порядка, а не чисто субъективный.

б. Как ни абстрактно еще это первоначало у Левкиппа, он все же стремился сделать его конкретным. Атом в переводе означает индивидуум, неделимое; в другой форме единица есть, следовательно, единичность, определение субъективности. Всеобщее и противоположающееся ему индивидуальное суть великие определения, о которых идет речь во всех вещах; и только тогда мы знаем, что такое представляют собою эти абстрактные определения, когда познаем относительно конкретных вещей, что и в них эти определения представляют собою главную суть. У Левкиппа и Демокрита это первоначало, которое затем встречается также и у Эпикура, осталось *физическим*. Но оно встречается также и в духовном. Дух, правда, есть также атом, единица, но, как единица внутри себя, он вместе с тем *бесконечно полон*. В области свободы, права и закона, в области воли дело идет лишь об этой противоположности между всеобщностью и единичностью. В сфере государства может быть выдвинуто воззрение, что единичная воля, как атом, есть абсолютное; таковы новейшие учения о государстве, которые проявили свою силу также и практически. Государство должно основываться на всеобщем, т. е. на в себе и для себя сущей воле. Если же оно зиждется на воле единичных индивидуумов, то оно становится атомистическим, понимается аналогично мысленному определению единицы, как в «Общественном договоре» Руссо. Дальнейшим представлением обо всем конкретном и действительном у Левкиппа является, согласно вышеприведенному месту из Аристотеля, следующее: «Полное есть не нечто простое, а бесконечно многообразное. Эти бесконечно *многие* движутся в пустоте, ибо пустое *существует*; их соединение производит возникновение» (т. е. возникновение существующей вещи, воспринимаемой внешними чувствами), «э разложение и разделение — гибель». Все дальнейшие категории входят в эти две. «Деятельность и страдательность состоят в том, что они соприкасаются,

но их соприкосновение не делает их единицей, ибо из того, что поистине» (абстрактно) «есть единица, не получается множество, и из того, что есть поистине множество, не получается единица». Другими словами, они на самом деле ни страдательны, ни деятельны, «ибо они страдают лишь через пустое», причем их сущность не является процессом. Итак, атомы, даже при кажущемся соединении в том, что мы называем вещами, отделены друг от друга пустотой, которая есть для них чисто отрицательное и чуждое, т. е. их соотношение не есть в них самих, а есть нечто другое, в котором они остаются такими же, каковы они есть. Эта пустота, отрицательное, противоположное утвердительному, есть также начало движения атомов; они как бы побуждаются пустотой наполнять и отрицать ее.

Таковы положения атомистов. Мы видим, что мы непосредственно достигли границы этих мыслей, ибо там, где должна была бы идти речь о соотношении, мы выходим за их пределы. Бытие и небытие как мыслимые, которые суть полное и пустое, когда сознание представляет их себе как различные в отношении друг друга, не имеют сами по себе никакого различия, ибо полное имеет в самом себе также и отрицание; оно, как для себя сущее, исключает другое, — оно есть единица и бесконечно многие единицы; пустота же есть не исключаящая из себя другое, а чистая непрерывность. Если так фиксировать эти две противоположности — единицу и непрерывность, то нет ничего более приемлемого для представления, чем полагать, что атомы плавают в существующей непрерывности и то разделяются, то снова соединяются, так что их соединение есть лишь поверхностное соотношение, синтез, который определяется не природой соединенных и в котором, в сущности говоря, эти сами по себе сущие еще остаются разделенными. Но это — совершенно внешнее соотношение; чисто самостоятельные соединяются с самостоятельными, остаются самостоятельными, и, таким образом, это — лишь механическое соединение. Все живое, духовное и т. д. есть в таком случае лишь нечто составное; и изменение, порождение, творчество есть лишь соединение.

Как бы высоко ни ставить эти начала как шаг вперед, все же здесь вместе с тем обнаруживается вся их скудость, и, таким образом, совершается переход к дальнейшим конкретным определениям. Однако мы не должны здесь добавлять того, что отчасти добавляет представление новейшего времени, — а именно, что некогда был хаос, была наполненная атомами пустота и что затем атомы так соединились и в таком расположились порядке, что в результате

возник наш мир, — а нужно понимать мысль Левкиппа и Демокрита в том смысле, что еще и теперь в себе сущим является пустое и полное. Именно это и есть та удовлетворительная сторона, которую естествознание нашло в подобного рода идеях, — удовлетворительная сторона, состоящая в том, что сущее понимается в них в его противоположности, понимается в них как то, что мыслится, и как то, что мыслится противоположно, следовательно как в себе и для себя сущее. Атомистика поэтому вообще враждебна представлению о сотворении и сохранении мира силою чужого существа. Естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от необходимости указать *основание* существования мира. Ибо если мы представляем себе природу как сотворенную и поддерживаемую другим, то мы ее представляем себе как существующую не сама по себе, как имеющую, следовательно, свое понятие вне себя, т. е. как имеющую чуждое ей основание; она, как таковая, не имеет в себе основания, она понятна лишь из воли другого; такова, какова она есть, она случайна, не имеет необходимости и понятия в самой себе. Но, согласно воззрению атомистики, представление охватывает внутреннюю сущность природы, т. е. мысль находит в ней самое себя, или, иначе говоря, ее сущность есть в себе некое мыслимое, и понятию доставляет удовлетворение именно понимать ее, полагать ее как понятие. В лице абстрактных сущностей природа имеет свое основание в самой себе; она проста для себя; атом и пустота суть такие простые понятия. Но нельзя усматривать и находить в атомистике что-нибудь сверх этой формальной стороны, сверх того, что устанавливаются вообще совершенно всеобщие простые начала, противоположность между единицей и непрерывностью.

Если мы будем исходить из дальнейшего, более богатого воззрения на природу и выставим требование, чтобы атомистика сделала понятным также и это воззрение, то удовлетворение тотчас же исчезнет, и мы увидим невозможность как-нибудь двинуться дальше с ее помощью. Следует поэтому тотчас же выйти за пределы этих чистых мыслей о прерывности и непрерывности. Именно этих отрицательных единиц не существует в себе и для себя. Атомы неразличимы, одинаковы в себе, или, другими словами, их сущность положена как чистая непрерывность, так что они, скорее, непосредственно сливаются в один ком. Представление, правда, удерживает их раздельность, сообщает им чувственно представляемое бытие; но раз они одинаковы, то, как чистая непрерывность, они суть то же самое, что и пустота. Но все, что существует, — конкретно, определено. Как же можно понять

различность, исходя из этих начал? Откуда происходит эта определенность, — например цвет, форма, растение? Главное же затруднение состоит в том, что, как только мы признаем, что эти атомы, в качестве маленьких частиц, существуют самостоятельно, их соединение станет совершенно внешним и случайным складыванием. Мы чувствуем отсутствие определенного различия: единица, как для себя существующая, теряет всякую определенность. Если же мы примем существование различных материй: электрической, магнетической, световой и, вдобавок к этому, механическое вращение молекул, то, с одной стороны, мы перестанем совершенно заботиться об единстве, а, с другой, не скажем ни одного разумного слова о переходе явлений, а будем говорить лишь тавтологии.

Так как Левкипп и Демокрит хотели идти дальше, то появилась потребность указать более *определенное различие*, чем это поверхностное различие между соединением и разделением; и они пытались дать его посредством признания атомов неодинаковыми и признания их различий численно бесконечными. Аристотель (*Metaph.*, I, 4) говорит: «Это различие они пытались определить трояким образом. Они говорят, что атомы различны по своей форме, как, например, *A* отличается от *N*; по своему порядку (по месту), как, например, *AN* отличается от *NA*; по своему положению (стоят ли они прямо или лежат), как *Z* отличается от *N*. Отсюда, по их мнению, происходят все другие различия». Как видим, форма, порядок и положение представляют собою опять-таки внешние соотношения и безразличные определения, т. е. несущественные отношения, которые не касаются ни природы вещи в самой себе, ни ее имманентной определенности, отношения, единство которых есть лишь в другом. Это различие уже само по себе непоследовательно, ибо, как совершенно простые единицы, атомы целиком одинаковы друг с другом, и, следовательно, не может быть и речи о таком различии.

Мы находим здесь стремление свести чувственное к немногим определениям. Аристотель (*De gen. et corr.*, I, 8) говорит в этом отношении о Левкиппе: «Он хотел приблизить мысль к явлению и чувственному восприятию и представлял себе поэтому движение, возникновение и гибель как сущие сами по себе». Мы должны видеть в этом воззрении лишь то, что действительно здесь вступает в свои права, а не говорить вместе с другими лишь об обмане. Но когда Левкипп представляет себе атом оформленным также и *в себе*, он делает, правда, сущность понятнее, но для чувственного созерцания, а не для понятия; следует дейст-

вительно перейти к форме, но от определения непрерывности и раздельности до нее лежит еще далекое расстояние. Аристотель (*De sensu*, 4) говорит поэтому: «Демокрит и большинство других древних философов беспомощны, когда они говорят о чувственном, так как они хотят превратить все ощущаемое в нечто осязательное, ибо они все сводят к чувству осязания: черное есть, по их словам, шероховатое, белое — гладкое». Все чувственные свойства сводятся ими, таким образом, лишь к форме, к различным соединениям *molécules*, делающим нечто вкушаемым или обоняемым. Это — попытка, сделанная также и в атомистике нового времени. Особенно французы, начиная с Декарта, идут по этому пути. В этом проявляется влечение разума постигнуть явление, воспринимаемое; только способ удовлетворения ложен, представляет собою ничего не означающие, неопределенные, общие слова. Так как фигура, порядок и положение, вообще форма, представляют собою единственное определение в себе сущего, то здесь ничего не сказано, каким образом эти моменты все же ощущаются как цвет, и именно как различные цвета и т. д.; переход к чему-то большему, чем механические определения, либо отсутствует, либо оказывается плоским и пустым.

Каким образом Левкипп дерзнул, исходя из этих скудных начал, из атомов и пустоты, за пределы которых он не вышел, ибо видел в них абсолютное начало, — каким образом дерзнул он, исходя из этих скудных начал, дать построение всего мира, могущее показаться столь же странным, сколь и пустым, — об этом мы находим у Диогена Лаэртца (IX, 31 — 33) сообщение, которое звучит довольно бессмысленно; но природа самого предмета не позволяла дать что-нибудь многим лучшее, и мы ничего не можем почерпнуть из этого сообщения, кроме убеждения в скудости атомистического представления. Это сообщение гласит так: «Атомы, благодаря раздельности бесконечного, мчатся, будучи различными по своей форме, в великую пустоту», Демокрит прибавляет к этому: «благодаря противодействию друг другу (*ἀντιτοπία*) и дрожащему, колебательному движению (*παλμός*)».¹ «Скопленные здесь, они образуют вихрь (*δίνην*), в котором они, сталкиваясь друг с другом и кружась многоразличным образом, отделяются друг от друга и сходятся, одинаковые с одинаковыми. Но так как, если бы они находились в равновесии, они отнюдь не могли бы двигаться куда-либо вследствие их многочисленности, то более тонкие выходят

¹ *Plutarch*, *De plac. phil.*, I, 26; *Stobaei*, *Ecl. Phys.*, 20, p. 394 (*Tennemann*, *Bd. 1*, S. 278)

во внешнюю пустоту, как бы выскакивая, остальные же остаются друг с другом и, сплетенные, бегут вместе и образуют первую сферическую систему. Но последняя отстаёт, как кожа, содержащая в себе всякого рода тела; так как последние, стремясь к центру, образуют вихревое движение, то эта облегающая кожа утончается, так как непрерывные тела сходятся соответственно движению вихря. Таким же образом возникает затем и земля, так как оказавшиеся в центре остаются вместе. Окружение, похожее на кожу, в свою очередь увеличивается благодаря налету внешних тел, и так как оно движется в вихре, то оно увлекает за собой все, к чему прикасается. Соединение нескольких образует в свою очередь систему, сначала влажную и илистую, а затем высохшую и кружащуюся в вихре целого; загоревшись после этого, природа звезд таким образом завершается. Самым внешним кругом является солнце, внутренним — луна» и т. д. Это — пустое изображение; запутанные представления о круговом движении и о том, что позднее, когда различные формы движения стали рассматриваться как сущность материи, было названо притяжением и отталкиванием, не представляют собою никакого интереса.

с. Что касается, наконец, души, то Аристотель сообщает (*De anima*, I, 2), что Левкин и Демокрит говорили: «Душа представляет собою шарообразные атомы». Более подробно мы узнаем об этом от Плутарха (*De plac. phil.*, IV, 8); он сообщает, что Демокрит стремился объяснить сознание и, между прочим, дать объяснение происхождения ощущений, так как он первый положил начало представлению, что от вещи отделяются как бы тонкие поверхности, втекающие в глаза и уши и т. д. Мы видим, во всяком случае, что Демокрит определеннее выразил различие меж моментом бытия в себе и моментом бытия для другого, ибо, как сообщает Секст (*adv. Math.*, VII, 135), он говорит: «Лишь согласно мнению (*νόμῳ*) существует теплое, согласно мнению существует холодное, согласно мнению существует сладкое и горькое; согласно же истине (*ἐστὶν*) существуют лишь атомы и пустота». Т. е. в себе существуют лишь пустота и неделимое и их определения, но для другого существует безразличное, внутренне отличное бытие, тепло и т. д. Но это воззрение вместе с тем открывало настежь дверь дурному идеализму, который полагает, что он справился с предметным, когда он его соотносит с сознанием и лишь говорит о нем: оно есть мое ощущение. Этим чувственная единичность, правда, снимается в форме бытия, но она все еще остается тем же чувственным множеством. Здесь принимается существование чувственного, лишнего

понягия многообразия ощущения, в котором нет разума и о котором этот идеализм уже больше не заботится.

2. Эмпедокл.

Отрывки Эмпедокла были собраны несколько раз. Живущий в Лейпциге *Штурц* собрал свыше четырехсот стихов.¹ *Пейрон* также издал собрание отрывков Эмпедокла и Парменида,² которое было перепечатано в Лейпциге в 1810 г. В «Апалектах» Вольфа есть статья Риттера об Эмпедокле.

Эмпедокл жил в Агригенте в Сицилии, тогда как Гераклит был малоазийцем. Мы, таким образом, снова приходим в Италию, так как история философии попеременно переходит из одной из этих двух областей в другую. Греция в собственном смысле, центр, не дает еще философов. Согласно Теннemannу (т. I, стр. 415), Эмпедокл получил известность около 80-й Олимпиады (460 год до Р. Хр.); Шгурц (стр. 9—10) приводит слова Додуэля (*De aetate Pythag.*, p. 220), согласно которым Эмпедокл родился в 1-ом году 77-й Олимпиады (472 год до Р. Хр.). На 2-м году 85-й Олимпиады Парменид достиг 65 лет, так что Зенон родился во 2-м году 75-й Олимпиады:³ «он, следовательно, был на шесть лет старше Эмпедокла, ибо последнему был лишь год, когда умер Пифагор, в 1-м или 2-м году 77-й Олимпиады». Аристотель (*Metaph.*, I, 3) говорит: «Эмпедокл по своему возрасту—более поздний, чем Анаксагор, по своим же произведениям он более ранний». Но он не только философствовал раньше по времени, т. е. в более молодом возрасте, но его философия также и в отношении ступени развития понятия является более ранней и менее зрелой по сравнению с понятием Анаксагора.

В рассказах Диогена об обстоятельствах его жизни (VIII, 59, 63—73), он изображается таким же чудотворцем и колдуном, как Пифагор. Он пользовался при жизни большим почетом среди своих сограждан, а после его смерти ему была воздвигнута статуя в его родном городе; слава его была широко распространена. Он жил не уединенно, подобно Гераклиту, а оказывал большое

¹ *Empedocles Agrigentinus*, De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae 1805.

² *Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.*

³ Ср. *Plato*, *Parmenid.*, p. 127 (p. 4).

влияние на ход государственных дел Агригента, подобно Пармениду в Элее. Он приобрел себе заслугу тем, что после смерти Метона, властелина Агригента, добился того, что Агригент установил у себя свободный строй и предоставил одинаковые права всем гражданам. Он пресек также несколько попыток агригентских граждан захватить в свои руки власть над своим родным городом, и когда почитание его сограждан достигло такой степени, что они предложили ему корону, он отверг ее и продолжал жить среди своих сограждан как уважаемое частное лицо. О его смерти, так же как и о других обстоятельствах его жизни, создано много легенд. Как в своей жизни он старался отличаться от других, так и своей смертью он хотел показать, что умер необычайной смертью, дабы последняя послужила доказательством того, что он не смертный человек, а лишь скрылся из виду. По одним рассказам, он внезапно исчез после пира, по другим — он находился на Этне со своими друзьями, и они вдруг потеряли его из виду. Однако тайна того, что с ним действительно произошло, была выдана тем, что одна из его сандалий была выброшена Этной и найдена одним его другом; благодаря этому стало ясно, что он бросился в Этну, чтобы таким образом уйти от взоров людей и создать мнение, будто он, собственно говоря, не умер, а был перемещен к богам.

Происхождение и повод к этой басне лежат, повидимому, в поэме, несколько стихов которой, взятые отдельно, являются очень притязательными. Он говорит (Sturz, p. 530, *Reliquiae τῶν χαθαρῶν*, v. 364 — 376):

Други мои, обитатели города над Акрагантом
Золотоструйным! Вам всем, ревнители добрых деяний,
Шлю я привет. Отныне для вас я больше не смертный;
Богам бессмертным шествую я, окружен почитаньем
И золотой диадемой. ветвями обвитой, увенчан.
Стоит лишь мне появиться на склонах цветущих селений,
Падают ниц предо мной равно и мужчины, и жены.
Вслед за мною толпятся тысячи: кто ко спасенью¹
Ищет пути, кто жаждет пророческих слов, а другие
Просят, чтоб их излечил я от недугов многообразных.
Что же, я этим горжусь? Ничуть! Велика ли заслуга
В том, что беспомощных смертных превосхожу я искусством?

Но контекст этой похвальбы показывает следующий ее смысл: меня высоко почитают, но какую это имеет цену? В этой похвальбе слышится пресыщение почестями, оказываемыми людьми.

Эмпедокл имел учителями пифагорейцев и общался с ними; его поэтому иногда причисляют к пифагорейцам, подобно Пармениду и Зенону, что, однако, не имеет никакого основания. Сомнительно, принадлежал ли он к пифагорейскому союзу; его философия лишена пифагорейского облика. Диоген Лаэртций (VIII, 56) называет его также соучеником Зенона. До нас, правда, дошло несколько отдельных его мыслей относительно физических явлений, равно как и нравоучительные сентенции, и в его лице проникновение мысли в реальность и познание природы приобрело большой охват; но мы находим у него не спекулятивную глубину, как у Гераклита, а скорее понятие, больше погружающееся в реальное воззрение, разработку натурфилософии или размышления о природе. Эмпедокл более поэтичен, чем определенно философичен; он не представляет большого интереса, и мало что можно сделать из его философии.

Что касается того определенного понятия, которое господствует в ней и начинает в ней фактически выступать, то это — *смешение* или *синтез*. Единство противоположностей выступает перед нами сначала как смешение. Это впервые у Гераклита появляющееся понятие в своем чистом припимает для представления характер смешения, прежде чем у Анаксагора мысль постигнет всеобщее. Синтез Эмпедокла, следовательно, принадлежит, в качестве завершения, к кругу философии Гераклита, у которого спекулятивная идея хотя и выступает вообще как процесс в области действительности, однако определенные моменты не соотнесены друг с другом в реальности, как понятия. Эмпедокловское понятие синтеза не потеряло своего значения до настоящего времени. Он является также родоначальником ходячего представления, дожившего и до наших дней и рассматривающего четыре физические элемента — огонь, воздух, воду и землю — как основные сущности; химики, разумеется, уже больше не считают их элементами, так как они под элементом понимают химически простое. Теперь я кратко изложу мысль Эмпедокла, введя множество сообщаемых частных в связь целого.

Вкратце его общая мысль формулирована Аристотелем ¹ следующим образом: «Эмпедокл присоединил к трем — огню, воде и воздуху, — из которых каждый тем или другим философом признавался раньше первоначалом, еще и землю, как четвертый *материальный элемент*, и сказал, что эти элементы всегда существуют, что они не

¹ Metaph., I, 3 et 8; De gener. et corrupt., I, 1.

возникают, а только в большем или меньшем количестве соединяются воедино и выделяются из этого единого». Углерод, металлы и т. д. не представляют собою чего-то само по себе существующего, чего-то такого, что *пребывает* и не *возникает*; таким образом, они не обозначают собою ничего метафизического. Но у Эмпедокла, следует признаться, это именно так: каждая вещь возникает посредством какого-то соединения четырех элементов. Эти четыре элемента не являются чувственными вещами нашего обычного представления, когда мы их рассматриваем как всеобщие элементы, ибо, если мы будем рассматривать их с чувственной стороны, то мы должны будем признать, что существуют еще другие чувственные вещи. Все органическое, например представляет собою другого рода вещи; земля, далее, не существует как единая, как простая чистая земля, а существует в многообразной определенности. Таким образом, когда мы слышим о четырех элементах, имеется возведение чувственного представления в мысль.

Относительно абстрактного понятия их отношения друг к другу Аристотель (Metaph., I, 4) говорит далее, что Эмпедокл пользовался, как первоначалами, не только четырьмя элементами, но также и *дружбой* и *враждой*, которые уже встретились нам у Гераклита. Сразу ясно, что они представляют собою нечто другое, чем вышеуказанные четыре элемента, так как они, собственно, суть нечто всеобщее. Четыре элемента природы суть для него *реальные* первоначала; а дружба и вражда — идеальные; так что те шесть элементов, о которых часто говорит Секст,¹ изложены у него в стихах, которые сохранены для нас Аристотелем (Metaph., III, 4) и Секстом (adv. Math., VII, 92):

Землю землею мы видим, а воду мы видим водою,
Воздухом воздух божественный, пламенем вечное пламя,
Нежной любовью любовь, а раздор угрюмым раздором.

Благодаря нашей *причастности* к ним они становятся для нас. Это воззрение включает в себе представление, что сам дух, сама душа есть это единство. Эта же целостность элементов и ведет себя согласно началу земли по отношению к земле, согласно началу воды — по отношению к воде, согласно началу любви — по отношению к любви и т. д.² Когда мы видим огонь, этот объективный огонь существует по отношению к огню в нас и т. д.

¹ Adv. Math., VII, 120; IX, 10; X, 317.

² Arist., De anima, I, 2; Fabricius ad Sext. adv. Math., VII, 92, p. 389, not. T.: Sextus adv. Math., I, 303; VII, 121.

О процессе этих элементов Эмпедокл также говорит, но он не постиг его глубже; характерным для Эмпедокла является то, что он представляет себе их единство как *смешение*. В этом синтетическом соединении, которое представляет собою поверхностное, лишенное понятия соотношение, частью соотношенность и частью несоотношенность, необходимо выступает противоречие, состоящее в том, что полагается то *единство* элементов, то их *разделение*, а не всеобщее единство, в котором они существуют в качестве моментов и в котором они в самом различии являются непосредственно единым, а в их единстве — непосредственно различными; нет, эти два момента, единство и различие, отделены друг от друга, а соединение и разделение суть совершенно неопределенные отношения. Эмпедокл говорит в первой книге своей поэмы о природе (изд. Штурца, р. 517, v. 106 — 109): «Нет природы, есть лишь смешение и разделение смешанного, и только люди называют это природой». Того, именно, из чего нечто состоит как из своих элементов или частей, мы еще не называем природой, а называем природой определенное их единство; например, природа животного есть его пребывающая существенная определенность, его род, его всеобщность, которая есть простое. Но природу в этом смысле Эмпедокл упраздняет, ибо каждая вещь есть, согласно ему, смешение простых элементов; эта вещь, следовательно, не есть всеобщее, простое, истинное в себе; она не то, что мы выражаем, когда называем ее природой. Этой именно природы, благодаря которой нечто движется согласно своей самоцели, Аристотель (*De gen. et corr.*, II, 6) не находит у Эмпедокла; в позднейшее время это представление, впрочем, еще больше утратилось. Так как элементы, таким образом, суть просто в себе сущие, то пришлось бы признать, что в них не происходит никакого процесса, ибо в процессе они вместе с тем оказываются исчезающими моментами, а не в себе сущими. Существовая в себе, они были бы, таким образом, неизменны, или, иными словами, они не могли бы конституироваться в некое единое; ибо в едином упраздняется их прочное существование, или их бытие в себе. Но так как Эмпедокл говорит, что вещи *состоят* из этих элементов, то он именно этим высказыванием утверждает, *вместе с тем*, их единство.

Таковы главные моменты эмпедокловой философии. Приведу замечания, которые делает относительно нее Аристотель (*Metaph.*, I, 4).

а. «Если мы возьмем это воззрение последовательно и согласно здравому размышлению, а не так, как о нем лепечет Эмпедокл, то мы

скажем, что дружба есть первоначало добра, а вражда — зла, так что можно в известной мере сказать, что Эмпедокл, и притом он первый, выставляет зло и добро как абсолютные первоначала, потому что добро есть первоначало всего благого, а зло — всего дурного». Аристотель показывает нам присутствующие в воззрении Эмпедокла следы всеобщего; а именно его интересует, как это и должно быть, понятие первоначала, которое существует само по себе. Но таким первоначалом является лишь понятие или мысль, которая непосредственно в самой себе существует для себя. Такого первоначала мы еще не видели, и мы его находим впервые только у Анаксагора. Если Аристотель нашел в становлении Гераклита то начало движения, которого он напрасно искал у древних философов, то он все же чувствовал отсутствие у Гераклита еще более глубокого принципа блага, и ему поэтому хотелось найти его у Эмпедокла. Под благом нужно понимать «ради чего», то, что само по себе есть цель, безусловно внутри себя прочное, то, что существует ради себя и благодаря чему существует все другое. Цель имеет своим определением деятельность, состоящую в порождении самой себя, так что она, как самоцель, есть идея, понятие, объективирующее себя и в своей объективности тождественное с самим собою. Аристотель, таким образом, энергично полемизирует против Гераклита, потому что первоначало последнего есть только изменение; в нем отсутствует пребывание равным самому себе, самосохранение и возвращение в себя.

β. Аристотель высказывается дальше с порицанием о ближайшем значении и определении этих двух всеобщих первоначал, дружбы и вражды, как соединения и разделения. Он говорит, что «Эмпедокл не всегда последовательно применяет их и в них самих не сохраняет их определенности (ἐξουρίσκει τὸ ὁμολογούμενον), ибо часто любовь у него разделяет, а вражда соединяет. А именно, когда вселенная благодаря раздору разъединяется на элементы, огонь соединяется благодаря этому воедино, а также каждый из других элементов». Разделение элементов, связанных друг с другом во вселенной, необходимо есть вместе с тем соединение частей каждого элемента между собою; то, что собирается на одной стороне, отделяясь от других, есть в качестве стоящего отдельно также и нечто соединенное в себе. «А когда все элементы вследствие дружбы опять сходятся в одно, частицы каждого элемента по необходимости опять разделяются». Самослияние в одно есть некое многообразное, различное соотношение четырех раздельных элементов; соединение есть, следовательно, вместе с тем и

разделение. Так обстоит вообще дело со всякой определенностью: она необходимо должна быть противоположностью в самой себе и проявлять себя как таковая. Это — глубокое замечание, что нет вообще соединения без разделения и разделения без соединения; тождество и нетождество представляют собою такие определения мысли, которые не могут быть отделены друг от друга. Упрск Аристотеля коренится в природе вещей. Если Аристотель затем замечает, что Эмпедокл, хотя он и был моложе Гераклита, все же «был первым, выставившим также первоначала, так как он признавал, что началом движения является не одно, а различное и противоположное», то это замечание вытекает из того, что Аристотель полагал, что лишь у Эмпедокла он впервые находит целевую причину, хотя последний говорит о ней лишь лениво и запкаясь.

γ. О реальных моментах, в которых это идеальное реализуется, Аристотель говорит далее: «Он трактует их не как четыре рядоположенных и друг к другу безразличных элемента, а, противопоставляя их друг другу, разделяет их на два разряда: огонь он ставит на одной стороне, а три других стихии — землю, воздух и воду — как одну природу, на другую сторону». Интереснее всего было бы определение их взаимного отношения.

δ. Что касается отношения между двумя идеальными моментами, дружбой и враждой, и четырьмя реальными элементами, то оно не носит характера разумного отношения, так как Эмпедокл, согласно Аристотелю (*Metaph.*, XII, 10), не проводит между ними надлежащего различия, а координирует их друг с другом, так что мы часто видим, что он перечисляет их друг за другом как элементы одинакового достоинства. Но само собою разумеется, что Эмпедокл проводил различие между этими двумя сторонами — реальной и идеальной — и заявлял, что мысль есть их соотношение.

ε. Справедливо говорит Аристотель (*De gener. et corrup.*, I, 1), что «Эмпедокл противоречит самому себе и явлению. Ибо то он говорит, что ни один из элементов не возникает из других, а все другое возникает из них, то утверждает, что они становятся целым благодаря дружбе и из этого единого становятся снова множеством благодаря раздору. Таким образом, благодаря определенным различиям и свойствам одно становится водою, а другое — огнем и т. д. Если же устранить определенные различия (а их можно устранить, так как они возникли), то очевидно, что вода возникает из земли, и обратно. Вселенная еще не была огнем, землей, водой и воздухом, когда они были

единым, так что остается неясным, признавал ли он, собственно говоря, сущностью единое или множество». Так как элементы сливаются в одно, то их определенность, — то, благодаря чему вода есть вода, — ничего не представляет в себе, т. е. они переходят один в другой; но это противоречит утверждению, что они представляют собою абсолютные элементы, или, иначе говоря, противоречит утверждению, что они существуют в себе. Действительные вещи Эмпедокл, таким образом, рассматривал как смесь элементов, но, в противоречии с предполагаемой первоначальностью последних, он затем мыслит, что все благодаря дружбе и вражде возникает из одного первоначала. Это обычное безмыслие есть вообще характерная черта внешне синтезирующего представления: оно фиксирует то единство, то множество и не может связать обе мысли; одно, как снятое, есть *также* и не одно.¹

Г. АНАКСАГОР.

Только с выступлением Анаксагора² начинается, хотя еще и слабо, брезжить свет, так как первоначалом им признается рассудок. Об Анаксагоре Аристотель говорит (Metaf h., I, 3): «Тот же, который сказал, что разум (νοῦς) есть причина вселенной и всякого порядка, как в живых существах, так и в природе, является как бы трезвым по сравнению с прежними философами, говорившими на авось (εἰκῇ)». Выступавшие до него философы, как говорит Аристотель (Metaf h., I, 4), подобны «тем борцам, которых мы называем необученными. Подобно тому как последние, бросаясь из стороны в сторону, часто наносят хорошие удары, но не согласно правилам искусства, так и эти философы не сознавали, повидимому, того, что высказывали». Если Анаксагор,

¹ Гегель, правда, следовал в своих лекциях обычному порядку и излагал Эмпедокла раньше атомистов. Но так как в ходе изложения он всегда приводил в связь атомистов с элеатами и Гераклитом, а Эмпедокла, поскольку у него, согласно Аристотелю, есть предчувствие целевой причины, понимал как предшественника Анаксагора, то этим уже оправдывается наша перестановка. Если же, далее, мы примем в соображение, что Эмпедокл лишь колеблется, подобно маятнику, между *единым* Гераклита и *многим* Левкиппа, не останавливаясь, подобно им, на одном из этих односторонних определений, то из этого вытекает, что оба момента суть его предпосылки, варьированием которых он пролагает путь анаксагорской целевой причине, понятию цели, которое, как их объединение, есть то существенное единство, из которого, как из своей имманентной причины, возникает множество явлений. — *Примечание издателя К. Миллята.*

² Anaxagorae, Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae 1827.

явившись как трезвый среди пьяных, был первым, рассуждавшим сознательно и обладавшим этим сознанием, так как он заявил, что чистая мысль есть в себе и для себя сущее всеобщее и истинное, то все же и его удар далеко не попадает в цель.

Связь его философии с предшествующими такова. В гераклитовской идее, как в движении, все моменты суть абсолютно исчезающие; Эмпедокл представляет собою собиравшее это движение в единство, но в единство внешне синтетическое; то же представляют собою Левкипп и Демокрит, только с тем различием, что у Эмпедокла моментами этого единства являются существующие элементы огня, воды и т. д., а у них этими элементами являются чистые абстракции, в себе сущие сущности, мысли. Но этим же они непосредственно выдвигают всеобщность, ибо противоположности больше уже не обладают никакой чувственной опорой. Мы видели, что один за другим выступали как первоначала *бытие, становление, единица*; это — всеобщие мысли, в них нет ничего чувственного, и они не являются также представлениями фантазии. Но их содержание и стороны заимствованы из области чувственного; это — мысли в каком-то одном определении. Анаксагор же говорит теперь: всеобщее, это — не боги, не чувственные первоначала, элементы; это также не мысли, представляющие собою по существу определения рефлексии; сама мысль, мысль в себе и для себя, не имеющая противоположности, все включающая в себя, есть субстанция, или первоначало. Единство, как всеобщее, возвращается в себя из противоположения себя, тогда как в синтезировании Эмпедокла противоположное еще оторвано от него, не сама мысль есть бытие; здесь же мысль выступает как чистый свободный процесс в самом себе, как само себя определяющее всеобщее, не отличающееся от сознательной мысли. В философии Анаксагора, таким образом, открывается совершенно новая земля.

Анаксагор заканчивает собою рассматриваемый период; после него начинается новый. Согласно излюбленному мнению о генеалогическом переходе первоначал от учителя к ученику, Анаксагора часто изображают как продолжателя ионийской школы, как ионийского философа, так как он был ионийцем и Гермотим из Клазомен был его учителем. С этой целью Диоген Лаэртций (II, 6) сделал из него ученика Анаксимена, который, однако, родился, по его же словам, в 55-ю—58-ю Олимпиаду, т. е. приблизительно на 60 лет раньше Анаксагора.

Аристотель говорит (*Metaph.*, I, 3), что Анаксагор был первым, начавшим давать эти определения, первым, определившим абсолютную

еущность как ум. Аристотель и другие после него, например Секст Эмпирик (*adv. Math.*, IX, 7), также приводят сухой факт, что Гермотим положил этому начало, но отчетливо это сделал Анаксагор. Это сообщение нам мало дает, так как мы ничего больше не узнаем о философии Гермотима. Вероятно, она не многого стоила. Другие авторы посвятили Гермотиму многочисленные исследования. Это имя мы уже привели в списке тех, о которых рассказывают, что Пифагор был ими, прежде чем стать Пифагором. У нас имеется еще рассказ о Гермотиме: он обладал будто бы особой способностью заставлять свою душу покидать тело, когда он этого хотел. Но эта способность в конце концов повредила ему, ибо его жена, с которой он был не в ладах и которая знала об этом, показала его оставленное душою тело своим знакомым, выдав его за мертвое, и оно было сожжено раньше, чем душа снова возвратилась; она, нужно думать, очень удивилась этому¹. Не стоит труда доискиваться, что именно лежит в основании этого древнего рассказа, как мы должны смотреть на него; можно предположить, что Гермотим пахнулся в состоянии экстаза.

Прежде чем рассмотреть философию Анаксагора, мы должны изложить *историю его жизни*. Анаксагор, родившийся, согласно Диогену (II, 7), в 70-ю Олимпиаду (500 год до Р. Х.), жил раньше Демокрита и был также старше Эмпедокла. Он, однако, жил одновременно с последним, так же, как и с Парменидом; он был ровесником Зенона и был несколько старше Сократа, но они еще знали друг друга. Родным его городом были Клазомены в Лидии, находившиеся не очень далеко от Колофона и Эфеса на узкой полосе земли, соединяющей большой полуостров с континентом. Его жизнь сводится вкратце к тому, что он посвятил себя изучению наук, не принимал участия в общественных делах, совершил, согласно Валерию Максиму (VIII, 7, extr. 6), много путешествий и, наконец, согласно Теннеману (т. I, стр. 300, 415), на сорок пятом году своей жизни в 81-ю Олимпиаду (456 год до Р. Х.) в самое благоприятное время прибыл в Афины.

С ним, как мы видим, философия перекочевывает в Грецию в собственном смысле, до тех пор не обладавшую ею, перекочевывает именно в Афины. До того времени местом развития и распространения философии была Малая Азия или Италия, но, когда малоазийцы подпали под персидское владычество, философия умерла у них вместе с потерей ими свободы. Анаксагор, сам из Малой Азии,

¹ *Plin.*, *Hist. natur.*, VII, 53; *Brucker*, T. I, p. 493—494, not.

жил в великую эпоху между Персидскими войнами и веком Перикла, преимущественно в Афинах, которые теперь достигли зенита своего прекрасного величия, ибо они возглавляли греческую мощь и были вместе с тем местопребыванием и центром искусств и наук. После Персидских войн Афины подчинили себе большую часть греческих островов, а также много морских городов во Фракии и дальше до Черного моря. В Афинах собрались величайшие художники, и там точно так же проживали знаменитейшие философы и софисты, так что образовалось созвездие светил науки и искусства: Эсхил, Софокл, Аристофан, Фукидид, Диоген Аполлонийский, Протагор, Анаксагор и другие малоазийцы. Перикл стоял тогда во главе государства, которое он окружил невиданным блеском, и его век можно назвать золотым веком афинской жизни; Анаксагор, хотя он еще и захватил часть этой наиболее цветущей поры афинской жизни, все-таки уже стоит у граппы упадка или, вернее, перехода в упадок прекрасной афинской действительности.

Интересное явление этой эпохи представляет собою, в особенности, антагонизм между Афинами и Лакедемонией, между двумя греческими племенами, соперничавшими между собою за первенство в Греции; здесь надо поэтому сказать несколько слов о началах, господствовавших в этих двух государствах. В то время как у лакедемонян не существовало искусства и науки, Афины обязаны особенностям своего государственного устройства и всего своего духа тем, что они сделались местопребыванием наук и изящных искусств. Однако и Лакедемония должна быть поставлена высоко за свое государственное устройство, которое последовательно организовало строгий дорийский дух и главная черта которого состояло в том, что всякую личную особенность оно подчиняло или, вернее, приносило в жертву общей цели государственной жизни, и индивидуум имел сознание своей чести и своего значения лишь в том сознании, что он работает для государства. Народ с таким крепким единством, в котором воля единичного лица, собственно говоря, совершенно исчезла, представлял непреодолимое объединение, и Лакедемония благодаря этому стала во главе греков и получила такого рода гегемонию, какую мы видим в троянскую эпоху в руках аргивян. Это — великий принцип, долженствующий существовать в каждом государстве, но оставшийся у лакедемонян в своей односторонности; афиняне избегли этой односторонности, и благодаря этому они сделались более великими. В Лакедемонии личное своеобразие занимало такое низкое место, что индивидуум не мог получить

свободного развития и выявления; индивидуальность не признавалась и поэтому не была приведена в согласие с общей целью государства. Это упразднение права субъективности, которое на свой манер мы находим также и в платоновском государстве, зашло у лакедемонян слишком далеко. Но всеобщее есть живой дух лишь постольку, поскольку единичное сознание находит в нем себя как таковое, поскольку всеобщее составляет не только непосредственную жизнь и бытие индивидуумов, их *субстанцию*, но и сознательную жизнь. Как единичность, отрывающаяся от всеобщего, бессильна и гибнет, точно так же одностороннее всеобщее, быт и нравы, не может противостоять индивидуальности. Лакедемонскому духу, который не рассчитывал на свободу сознания и в котором всеобщее изолировало себя от нее, суждено было поэтому, наконец, увидеть, как она возникла в антагонизме со всеобщим, и если мы видим, что спартанцы, которым даже сами Афины обязаны изгнанием потомков Писистрата, первыми выступают как освободители Греции от ее тиранов, то их отношение к своим союзникам переходит вскоре в низкое, подлое насильничество, а внутри государства их строй переходит в крутую аристократию; установленное среди них равенство имуществ (согласно законам каждая семья должна была сохранить свою наследственную землю, а путем недопущения денег в собственном смысле этого слова и торговых оборотов предупреждалась возможность имущественного неравенства богатств) перешло в такую жадность, которая, идя вразрез со всеобщим, становилась свирепой и подлой. Этот существенный момент особенности, не включенный в государство и, значит, не сделанный законным, нравственным (сначала — моральным), выступает как порок. В разумной организации имеются налицо все моменты идеи; если печень окажется изолированной в качестве желчи, она благодаря этому не станет ни более, ни менее деятельной, а отделится враждебно от физиологической экономии тела. Афинянам, напротив, Солон дал не только одинаковые законы, единство духа в их государственном устройстве, которое было более чистой демократией, чем спартанское, но также и простор индивидуальному духу, возможность каждому развернуть и проявить свои силы. Народу, а не эфорам, вверил Солон государственную власть, которую тот взял себе после того, как прогнал своих тиранов и сделался, таким образом, поистине свободным народом; единичное лицо само имело целое внутри себя, и точно так же его сознание и деятельность находились в целом. Мы видим, таким образом, что в этом принципе выступает в своем величии развитие

свободного сознания и свободы индивидуальности. Но принцип субъективной свободы выступает сначала еще в соединении со всеобщей основой греческой нравственности, равно как и закона, и даже в соединении с мифологией, и, таким образом, он в эпоху расцвета произвел свои великие произведения изобразительных искусств и бессмертные поэтические и исторические сочинения, так как гений мог свободно воплощать свои замыслы. Постольку принцип субъективности еще не принял той формы, при которой особенность, как таковая, высвобождается, и содержание есть также субъективно особенное или, по крайней мере, отлично от всеобщей основы, всеобщей нравственности, всеобщей религии, всеобщих законов. Мы не видим поэтому, чтобы эти произведения делали своим содержанием в Афинах той эпохи взбредшие в голову особо индивидуализированные, блестящие мысли; зато мы видим, что в этих произведениях объективируют для сознания и вообще показывают ему великое, нравственное, прочное божественное содержание. Мы увидим, что позже форма субъективности становится свободной для себя и вступает в противоречие с субстанциальным, с нравами, с религией, с законом.

Основу этого принципа субъективности, еще совершенно общую основу, мы видим у Анаксагора. Но быть среди этого благородного, свободного, образованного афинского народа первым в государстве, — это счастье выпало на долю Перикла; и это обстоятельство поднимает его в отношении оценки его индивидуальности на такую высоту, которой немногие люди могут достичь. Из всего человечески великого господство над волей людей, обладающих волей, представляет собою самое великое, ибо эта господствующая индивидуальность должна быть как наиболее всеобщей, так и наиболее живой, а это — такой удел смертных, выше которого стоит лишь немногие или даже никто. Его великая индивидуальность была, согласно Плутарху (Pericles, 5), столь же глубока, сколь усовершенствована, столь же серьезна (он никогда не смеялся), сколь энергична и спокойна; он отдавал весь свой день в распоряжение Афин. От Перикла сохранились до нас у Фукидиды несколько речей к народу, с которыми только немногие произведения могут быть поставлены рядом. В век Перикла мы видим высшее развитие нравственного государства, ту точку равновесия, в которой индивидуальность еще подчинена всеобщему и включена в него. Вскоре после этого индивидуальность забирает слишком много силы, и ее жизненность переходит

через край, так как государство еще не организовано самостоятельно внутри себя как государство. Так как сущностью афинского государства был всеобщий дух и религиозная вера индивидуумов этого государства была их сущностью, то с исчезновением этой веры исчезает внутренняя сущность народа, потому что дух в Афинах не существует, как в наших государствах, в форме понятия. Быстрым переходом к этому состоянию служит всё, субъективность, как сущность и рефлексия внутри себя. Когда Анаксагор в ту эпоху, принцип которой мы только что указали, прибыл в Афины, его отыскал Перикл; Анаксагор жил с ним, как друг, в очень интимном общении до того времени, когда Перикл начал заниматься государственными делами. Но Плутарх (Pericles, 4, 16) рассказывает также, что Анаксагор впал в нужду, потому что Перикл не заботился о нем, — не снабжал его маслом для освещающего его жилище светильника.

Важнее то обстоятельство, что Анаксагор, как впоследствии Сократ и многие другие философы, был обвинен в пренебрежении к богам, признаваемым народом; здесь обнаружилось противоречие между рассудочной прозой и религиозно-поэтическим воззрением. Диоген Лаэртский определенно рассказывает (II, 12), что Анаксагор считал солнце и звезды пылающими камнями. Против него, согласно Плутарху (Pericles, 6), было действительно выдвинуто обвинение в том, что он объяснял естественным образом то, что пророки выдавали за чудесное предзнаменование; в связи с этим рассказывают, что он будто бы предсказал, что в день Эгоса Потамоса, когда афиняне в сражении против Лисандра потеряли свой последний флот, упадет камень с неба.¹ Вообще уже относительно Фалеса, Анаксимандра и др. можно было заметить, что они превращают солнце, луну, землю и звезды в простые вещи, т. е. во внешние духу предметы, и не считают их живыми богами, а представляют их себе иначе; эти представления, впрочем, не заслуживают дальнейшего рассмотрения, ибо эта сторона их учения входит, собственно говоря, в область общей истории культуры. Вещи можно выводить из мышления; это мышление приводит существенно к тому, что такие предметы, которые можно назвать божественными, и такие представления о них, которые можно назвать поэтическими, изгоняются вместе со всей совокупностью суеверий, — низводятся на степень того, что называется предметами природы. Ибо в мышлении, как тождестве

¹ *Diog. Laërt.*, II, 10; *Plutarch.*, *Lysan.* 12.

себя и бытия, дух знает себя как подлинно действительное, так что в мышлении недуховное, материальное превращается для духа в вещи, в отрицательное по отношению к духу. Все представления выше-названных философов о таких предметах имеют в себе то общее, что природа ими была очищена от богов; они низвели поэтическое воззрение на природу на степень чего-то прозаического и разрушили ту поэтическую точку зрения, которая всему тому, что ныне считается безжизненным, приписывала жизнь в собственном смысле слова, может быть даже ощущение и, — если угодно, — вообще существование в форме сознания. Мы не должны жалеть о потере этого воззрения, не должны думать, будто вместе с этим потеряли съ единство с природой, прекрасная вера, невинная чистота и детская наивность духа. Это воззрение, пожалуй, в самом деле невинно и наивно, но разум и есть нарушение такой невинности и такого единства с природой. Как только дух постигает самого себя, как только он начинает существовать для себя, он именно поэтому должен противопоставить себе то, что есть иное, чем он; должен противопоставить себе другое себя как отрицательное сознание, т. е. сделать последнее лишенными духа, сознания и жизни вещами и лишь из этого предмета прийти к себе. Это — такое закрепление движущихся вещей, какое мы встречаем в античных мифах; в последних рассказывается, например, что аргонавты прикрепили у мыса Геллеспонта скалы, которые раньше двигались, как ножницы. Точно так же прогрессирующая образованность прикрепила то, что, как раньше полагали, обладает в себе самым движением и жизнью в собственном смысле, и превратила его в покоящиеся вещи. Афиняне теперь начинают сознавать переход подобного поэтического воззрения в прозаическое. Такое прозаическое воззрение предполагает, что человеку в его душе открываются требования, отличные от тех, которые он ставил себе раньше; в этом, следовательно, содержатся следы важного, необходимого переворота, который совершается в представлениях людей благодаря тому, что мысль окрепла, сознала самое себя, благодаря философии.

Такое обвинение в атеизме, которого мы еще подробнее коснемся, когда будем говорить о Сократе, делается понятным по отношению к Анаксагору, потому что оно было выдвинуто афинянами, завидовавшими Периклу, соперничавшими с ним за первое место в государстве и не осмеливавшимися открыто нападать на него; они поэтому выступали на суде с обвинениями против его любимцев, стремясь посредством судебной жалобы на его друга косвенно задеть и его. По

этим же мотивам принесли судебную жалобу также и на его подругу Аспасию, и благородный Перикл был, согласно Плутарху (Pericles, 32), вынужден со слезами умолять отдельных афинских граждан об ее оправдании. От своих повелителей, которым он разрешал превосходство, афинский народ в своей свободе требовал актов, которые давали чувствовать этим повелителям их унижение перед народом; последний сам был Немезидой за превосходство, которое имели над ним великие люди, восстанавливая, таким образом, равновесие между ним и ими, а эти великие люди, со своей стороны, проявляли перед ним чувство своей зависимости, покорности и бессилия. Сообщения о результатах этого выдвинутого против Анаксагора обвинения крайне противоречивы и сомнительны. Перикл, во всяком случае, спас его от смертного приговора. Либо, как сообщают одни, он был осужден лишь на изгнание, после того как Перикл представил его народу, произнес речь в его защиту, прося за того, кто уже своим преклонным возрастом, истощенностью и слабостью возбуждал жалость народа; либо, как говорят другие, он бежал из Афин с помощью Перикла, был заочно осужден на смерть, и приговор не был приведен в исполнение. Или, наконец, как сообщают третьи, он был оправдан, но добровольно оставил Афины, побуждаемый к этому недовольством, которое вызвало в нем обвинение, и опасением, что оно будет повторено. И в шестьдесят с чем-то или в семьдесят лет он умер в Лампсаке в 88-ю Олимпиаду¹ (428 год до Р. Х.).

1. *Логический принцип* Анаксагора состоял в том, что он вообще познал *тобы*; как простую абсолютную сущность мира. Простота *тобы* есть не некое бытие, а всеобщность, отличная от себя, но отличающаяся таким образом, что различие непосредственно снимается и это тождество полагается для себя. Эта всеобщность сама по себе, отдельно, существует в чистом виде лишь как мышление; она существует также и в природе как предметная сущность, но тогда она существует не чисто для себя, а имея в себе особенность, как некое непосредственное. Пространство и время, например, суть наиболее идеализованное, наиболее всеобщее природы как таковой; но не существует чистого пространства, чистого времени и движения, как и не существует чистой материи; эта всеобщность есть непосредственно определенное пространство, непосредственно определенный воздух, непосредственно определенная земля и т. д. В мышлении же, когда я

¹ *Diog. Laërt.* II, 12—14; *Plutarch* . Pericles, c. 32.

говоря: «я есмь я», или «я = я», то я, правда, нечто также отличаю от себя, но здесь остается то же чистое единство; здесь — не движение, а такое различие, которое не различается, или для-меня-бытие. И во всем, что я мыслю, если мышление обладает определенным содержанием, то это — моя мысль, я сознаю себя также и в этом предмете. Но это всеобщее сущее таким образом выступает, однако, для себя, в определенном антагонизме с единичным, или, иначе говоря, мысль определенно противопоставляется бытию. Здесь следовало бы рассмотреть спекулятивное единство этого всеобщего с единичным, рассмотреть это единство в его положенности, как абсолютное единство, но у древних мы, разумеется, не встретим понимания самого понятия. Реализующегося в систему, организованного как универсум, интеллекта, этого всеобщего понятия мы здесь не должны ожидать.

Как Анаксагор объяснил понятие *νοῦς*, указывает более определенно Аристотель (*De anima*, 12). «Анаксагор говорит, что душа есть начало движения. Он, однако, не всегда выражается определенно о душе и *νοῦς*. Он, повидимому, различает между *νοῦς* и душой и, однако, пользуется ими, как будто бы они были одним и тем же существом; впрочем, преимущественно *νοῦς* называет он началом всех вещей. Часто он, правда, говорит о *νοῦς* как о причине прекрасного и справедливого; в другой раз он его называет душой. Ибо *νοῦς* находится во всех животных, как в больших, так и в малых, в лучших и в худших; из всех существ лишь он один прост, несмешан и чист, нестрадателен и не находится в общении с каким-нибудь другим существом». ¹

Важно показать о начале движения, что оно есть самодвижущееся, а это самодвижущееся есть мышление, как существующее для себя. Как душа, самодвижущееся есть лишь непосредственно единичное, *νοῦς* же, как простой, есть всеобщее. Мысль движется для чего-то; цель есть первое простое, делающее себя результатом; это начало понималось древними как добро и зло, т. е. именно как цель в качестве положительного и отрицательного. Это — очень важное определение, но оно не получило у Анаксагора какой-либо значительной разработки. Если выдвигавшиеся раньше начала были сперва веществообразными, от которых Аристотель отличает, затем, определенность и форму и, далес, находит в гераклитовском процессе начало движения, то теперь для него, наконец, выступает, вместе

¹ *Aristot.*, *Phys.*, VIII, 5; *Metaph.*, XII, 10.

с νοῦς, определение цели: это — конкретное внутри себя. Аристотель после вышеприведенного места (стр. 172) прибавляет: «После них» (ионийцев и других) «и после таких принципов» (вода, огонь и т. д.), «философов, как мы уже сказали, сама истина заставила пойти дальше, перейти к следующему за этим (ἐχόμενῳ) первоначально, так как прежние были недостаточны для порождения природы вещей. Ибо для того, чтобы, с одной стороны, все оказывалось хорошим и прекрасным и чтобы нечто было порождено — с другой, недостаточно ни земли, ни какого-нибудь другого первоначала, да вышеуказанные философы, повидимому, и не думали утверждать это, и не подобает также такое дело предоставить себе самому (αὐτομάτῳ) и случаю». Хорошее и прекрасное выражает простое, покоящееся понятие, а *изменение* — понятие в его движении.

Вместе с этим первоначалом появляется определение некоего ума как самой себя определяющей деятельности; этого до сих пор неоставало, так как гераклитовское становление, представляющее собою только процесс, есть еще не самостоятельно определяющее себя, а судьба. При этом мы не должны представлять себе субъективную мысль: говоря о мышлении, нам тотчас же приходит в голову наше мышление, как оно существует в сознании. Здесь же, напротив, подразумевается совершенно объективная мысль, деятельный ум, как, например, когда мы говорим, что *есть разум в мире*, или, когда мы говорим о представляющих собою всеобщее *родовых сущностях* в природе. Род «животное» есть *субстанциальное* в собаке; сама она есть животное; законы природы суть сами се имманентная сущность. Природа не сформирована извне, как люди делают стол; последний также сделан некоторым умом, но умом, внешним этому куску дерева. Эта внешняя форма, которою, как предполагается, является интеллект, тотчас же приходит нам в голову, когда мы говорим об интеллекте; здесь же подразумевается всеобщее, то, что представляет собою имманентную природу предмета. Νοῦς, следовательно, не есть мыслящее существо, строящее мир; таким толкованием мы совершенно исказили бы мысль Анаксагора и лишили бы ее всякого философского интереса. Ибо говорить о находящемся вне мира индивидуальном, единичном значило бы совсем впасть в область представления и в его дуализм; мыслящее так называемое существо уже больше не мысль, а является некоторым субъектом. Подлинно всеобщее, все же, отнюдь не абстрактно. Нет, всеобщим и является именно то, что внутри себя и из самого себя определяет особенное в себе и для себя.

Эта деятельность, представляющая собою независимо определяющую самое себя деятельность, подразумевает также и то, что она, совершая процесс, вместе с тем сохраняется как всеобщая, равная самой себе. Огонь, представляющий собою, согласно Гераклиту, процесс, умирает и переходит, не сохраняя самостоятельности, лишь в свою противоположность; существуют, правда, также и круговорот и возвращение к огню; однако первоначало сохраняется в своем определении не как всеобщее, а осуществляется лишь переход в противоположное. Напротив, то соотношение с собою в определенности, которое, как мы видим, появляется в учении Анаксагора, содержит в себе определение всеобщего, хотя оно еще и не выражено формально; здесь перед нами — цель или *благо*.

Я уже выше (стр. 278) обратил внимание на понятие цели; мы должны, однако, при этом думать не только о форме цели, как она имеется в нас, в сознательных существах. Сначала цель, поскольку она у меня имеется, есть мое представление, существующее само по себе и осуществляемое в зависимости от моего произвола; когда я ее привожу в исполнение, то произведенный объект, если я — не неумелый, должен соответствовать цели, не должен содержать в себе ничего другого, кроме нее. Этим переходом от субъективности к объективности указывая противоположность все снова и снова снимается. Так как я недоволен своей целью, недоволен тем, что она только *субъективна*, то моя деятельность состоит в устранении из нее этого недостатка и ее превращении в нечто *объективное*. В объективности цель сохранилась; если, например, я ставлю себе целью построить дом и поэтому действую, то получается дом, в котором реализована моя цель. Но мы не должны останавливаться, как мы это обыкновенно делаем, на представлении об этой субъективной цели, в котором я и моя цель существуют самостоятельно и внешне в отношении друг друга. В том представлении, например, что бог в своей премудрости правит миром согласно целям, мы понимаем цель как существующую сама по себе в представляющем мудром существе. Всеобщий характер цели заключается, однако, в том, что, будучи сама по себе прочным определением, цель есть истина, душа некоей вещи. Благо само себе сообщает в цели содержание, так что, в то время как оно деятельно вместе с этим содержанием и после того как оно вступило во внешнюю сферу, не получается никакого другого содержания, кроме того, которое было палицо уже раньше. Превосходную иллюстрацию дают нам живые существа: у них есть влечения, эти влечения суть их

цели, но, взятые *только как живые*, они ничего не знают об этих целях, а последние представляют собою первые непосредственные определения, неизменно присущие этим существам. Животное работает для того, чтобы удовлетворить эти влечения, т. е. для достижения цели оно относится к внешним вещам отчасти механично, отчасти химично. Но характер его деятельности не остается механическим или химическим; продуктом этой деятельности является, скорее, само животное, которое в своей деятельности производит лишь само себя как самоцель, уничтожая эти механические или химические отношения и давая им другой оборот. Напротив, в механическом и химическом процессах результатом является нечто другое, в чем субъект не сохраняется; в цели же начало и конец одинаковы друг с другом, так как мы субъективное делаем объективным для того, чтобы его снова получить обратно. Самосохранение есть непрерывное продуцирование, посредством которого не возникает ничего нового, а всегда возникает лишь старое; оно представляет собою взятие обратно деятельности для того, чтобы произвести само себя.

Эта сама себя определяющая деятельность, которая затем распространяет свою деятельность также и на другое, вступает в противоположность, но снова ее уничтожает, овладевает ею, рефлектируется в ней в себя, — эта сама себя определяющая деятельность есть цель, мышление, в качестве сохраняющего себя в своем самоопределении. Начиная со времени Анаксагора философию занимает дальнейшее развитие этих моментов. Но если мы пристальнее всмотримся, чтоб узнать, как далеко подвинулось развитие этой мысли у самого Анаксагора, то мы ничего больше не найдем, кроме определяющей из себя деятельности, которая полагает меру; дальше определения меры развитие этой мысли не идет. Анаксагор не дает нам никакого более конкретного определения $\psi\omicron\varsigma$, а ведь именно это и нужно; мы, таким образом, ничего больше не получаем, кроме абстрактного определения конкретного внутри себя. Следовательно, вышеупомянутые предикаты, которые Анаксагор дает $\psi\omicron\varsigma$ у, могут, правда, быть высказаны, но, взятые сами по себе, они опять таки носят односторонний характер.

2. Это — одна сторона в первоначале Анаксагора; теперь мы должны рассмотреть, как $\psi\omicron\varsigma$ у Анаксагора получает дальнейшие определения. Но эта остальная часть философии Анаксагора сразу же производит такое впечатление, что надежда, на которую дает нам право такое начало, сильно уменьшается. Этому всеобщему противостоит на другой стороне бытие, материя, многообразное вообще, возможность,

противостоящая всеобщему, *νοῦς* у, как действительности. Ибо, если благо или цель и определены как возможность, то всеобщее, как движущее само себя, все же скорее действительно само по себе, есть для-себя-бытие в противоположность в-себе-бытию, возможному, пассивному. Аристотель говорит в главном месте (*Metaph.*, I, 8): «Если бы кто-нибудь утверждал об Анаксагоре, что он принимал существование двух первоначал, то он основывался бы на положении, о котором Анаксагор, правда, не высказался определенно, но с которым он необходимо должен был бы согласиться, если бы ему указали на него. А именно: Анаксагор говорит, что первоначально все было смешано. Но где ничего не разделено, там нет никакого отличия; такая субстанция не черна, не сера и не обладает каким-нибудь другим цветом, а бесцветна; она не обладает ни качеством, ни количеством, ни определенностью (*τῆ*). Все смешано, кроме *νοῦς*, ибо последний несмешан и чист. Таким образом, он признает первоначалами единицу, потому что лишь она проста и несмешана, и инобытие (*ἑτέρον*), которое мы называем неопределенным, пока оно не определилось и не стало причастно какой-нибудь форме».

Это другое первоначало получило известность под названием *гомеомерии* (*ὁμοιομερῆ*), одинаковых частиц согласно изложению Аристотеля (*Metaph.*, I, 3, 7). Ример переводит *ἡ ὁμοιομέρεια* «сходством отдельных частей с целым», а *αἱ ὁμοιομέρειαί* — «первовеществами»; это последнее слово, повидимому, позднейшего происхождения.¹ Аристотель говорит: «Анаксагор принимал, что касается матеряального, бесконечно много первоначал; если у Эмпедокла первоначалами являются вода и огонь, то Анаксагор говорил, что почти все, что составлено из одинаковых частей, возникает лишь через соединение и уничтожается через разделение, другого же возникновения и уничтожения не существует, а одинаковые частицы пребывают вечно», т. е. существующее, индивидуальная материя, как, например, кости, металл, мясо и т. д., состоит внутри себя из равных самим себе частиц: мясо — из частиц мяса, золото — из частиц золота и т. д. Так, например, Анаксагор говорит в начале своего произведения: «Все существовало одновременно (т. е. нераздельно, как в хаосе) и покоилось в продолжение бесконечного времени. Затем пришел *νοῦς*, внес в него движение, разделил его и расположил в порядке (*δισκόρῃσεν*) различные образования, соединив друг с другом одинаковое».²

¹ Ср. *Sext. Empiric.*, Hyp. Pyrrh., III, 4, § 33.

² *Diog. Laërt.*, II, 6; *Sext. Emp.*, adv. Math., IX, 6; *Arist.*, Phys., VIII, 1.

Гомеомерии станут нам яснее, если мы сравним их с представлениями Левкиппа, Демокрита и других философов. Мы видим, что материю, или абсолютное как предметную сущность, Левкипп и Демокрит, равно как и Эмпедокл, определяют так, что простые атомы (у последнего этими атомами являются четыре элемента, а у первых — они бесконечны по количеству) признаются ими различными лишь по форме, а их синтезы, соединения, суть существующие вещи. Аристотель (*De coelo*, III, 3) говорит об этом более определенно: «Анаксагор утверждает об элементах противоположное тому, что утверждает Эмпедокл. Ибо последний принимает в качестве первоначал огонь, воздух, землю и воду, посредством соединения которых возникают все вещи. Анаксагор же считал простой материей равночастное, например мясо, кости и т. п.; такие же вещи, как, например, вода и огонь, суть смесь этих первоначальных элементов. Ибо каждая из этих четырех вещей состоит из бесконечного смешения всех невидимо существующих равночастных вещей; каждая из этих четырех вещей поэтому также и получается из них». Он, равно как и элеаты, признавал непрерываемым основоначалом, что «равное происходит от равного, невозможен переход в противоположное, невозможно соединение противоположностей». Всякое изменение есть для него поэтому лишь разделение и соединение подобных; изменение, как истинное изменение, было бы становлением из ничего, из отрицания самого себя. «Так как Анаксагор, — говорит Аристотель (*Phys.*, I, 4), — разделял мнение всех физиков, что ничто никак не может превратиться в нечто, то ему ничего не оставалось, как принять, что то, что возникает, уже существовало раньше как сущее, но вследствие своей малости было неощутительным для нас». Этот взгляд в корне отличен также от представлений Фалеса и Гераклита, утверждавших не только возможность, но и действительность превращения друг в друга этих одинаковых качественных различий. Согласно же Анаксагору, у которого элементы составляют некий смешанный из них хаос и обладают лишь кажущейся одинаковостью формы, конкретные вещи возникают путем выделения этих бесконечно многочисленных первоначал. Между Эмпедоклом и Анаксагором существует и другое различие, о котором Аристотель говорит дальше: «Первый принимает перемену (*περίοδον*) этих состояний, а последний — лишь однократное выступление». Представление Демокрита похоже на представление Анаксагора, поскольку и он также принимает, что бесконечно многообразное есть первоначальное. Но у Анаксагора основные начала характеризуются так, что

они суть внутри себя то, что мы рассматриваем как образовавшееся, а отнюдь не как само по себе простое, суть именно совершенно индивидуализированные атомы; частицы мяса и частицы золота, например, образуют своим соединением то, что выступает для нас как образование. Это — доступно представлению. Предметы пищи, так полагают обыкновенно, содержат в себе такие части, которые однородны с кровью, мясом. Анаксагор говорит поэтому, согласно Аристотелю (De anim., I, 18): «мясо переходит в мясо из пищи». Пищеварение, в таком случае, представляет собою не что иное, как восприимчивость однородного и выделение неоднородного, и всякое питание и рост суть, следовательно, не подлинная ассимиляция, а лишь размножение, так как каждый желудок животных лишь извлекает для себя свои части из различных растений и т. д. Смерть же есть, напротив, отделение друг от друга одинакового и смешение с разнородным. Деятельность *νοῦς*, как представляющее собою выделение однородного из хаоса и соединение однородного, а равно и разъединение вновь этого однородного, хотя и проста и соотносится с собою, все же, взятая сама по себе, чисто формальна и, таким образом, бессодержательна.

Такова общая точка зрения анаксагоровской философии, и это та же точка зрения, которая господствует в новейшее время, например, в химии; мясо, разумеется, уже больше не рассматривается ею как простое тело, но как таковое рассматривается водород и т. д. Химическими элементами являются кислород, водород, углерод, металлы и т. д. Химия говорит: если мы желаем знать, что представляют собою на самом деле мясо, дерево и камень и т. д., то мы должны узнать их простые составные части, — эти составные части представляют собою последнее. Она соглашается с тем, что многое является лишь относительно простым; платина, например, состоит из трех или четырех металлов. Воду и воздух точно так же долго считали простыми, но химия теперь разложила их. С этой химической точки зрения простые первоначала предметов природы определяются как бесконечно качественные и, следовательно, признаются неизменными и непрерывными, так что все другое состоит лишь в сложении этих простых веществ. Человек, согласно этому, есть масса углерода, водорода, горсти земли, кислорода, фосфора и т. д. Это — излюбленное представление физиков: они помещают в воду или в воздух кислород и углерод, которые, согласно им, уже существуют и лишь должны быть *выделены*. Это представление Анаксагора, правда, отличается и от представления современной химии; то, что мы считаем конкретным, есть для него нечто

качественно-определенное или первоначальное. Относительно мяса он, однако, уже соглашается, что не все его части одинаковы. «Поэтому они говорят», — замечает Аристотель (Phys., I, 4, Metaph., IV, 5), но не определенно относительно одного лишь Анаксагора, — «что все содержится во всем, так как они видели, что все возникает из всего; оно лишь кажется различным и получает различные названия по роду тех смешанных с другими частей, число которых преобладает. В действительности же не целое бело, или черно, или сладко, не целое есть мясо или кости, по гомеомерии, скопившиеся в каком-нибудь месте в наибольшем количестве, являются причиной того, что целое кажется нам тем, а не другим». Значит, точно так же, как каждая вещь содержит в себе все другие вещи — воду, воздух, кости, плоды и т. д., так и, наоборот, вода содержит в себе мясо как мясо, кости и т. д. Анаксагор, следовательно, идет назад, восходит к этому бесконечному многообразию первоначал; чувственное возникло лишь через скопление всех этих частиц, в котором преобладает один род частиц.

Мы видим, что когда Анаксагор определяет абсолютную сущность как всеобщее, его здесь, в области предметной сущности, или материи, покидает всеобщность и мысль. *В-себе-бытие*, правда, не есть для него собственно чувственное бытие; гомеомерии суть нечувственное, т. е. невидимое, неслышимое и т. д. Это — наивысшая точка, достигаемая обыкновенными физиками, когда они поднимаются выше чувственного бытия, к нечувственному, как к тому, что есть лишь отрицательное бытие-для-нас; но положительное состоит в том, что сама сущая сущность есть всеобщее. Предметным, правда, для Анаксагора является *υὸς*, но для последнего другое бытие есть смешение простых веществ, которые не представляют собою ни рыбы, ни мяса, ни красного, ни голубого; это же простое в свою очередь не есть простое в себе, а состоит по своей сущности из гомеомерий, которые, однако, так малы, что остаются неощутимыми. Малость, следовательно, не уничтожает их как существующих, и они сохраняются, но существование именно и состоит в том, что существующее видно, обоняемо и т. д. Эти бесконечно малые гомеомерии исчезают, правда, в более строгом представлении; мясо, например, есть мясо, но вместе с тем оно есть смесь всего, т. е. оно не просто. Дальнейший анализ сразу показывает нам, как такого рода представление должно было более или менее запутаться в себе самом: с одной стороны, каждое образование, согласно такому представлению, по своему главному элементу первоначально, и эти части вместе составляют телесное целое; но с другой

стороны, в последнем должно содержаться все. Ноῦς, в таком случае, представляет собою лишь связующее и разделяющее, диакосмирующее. Мы можем этим удовольствоваться; как ни легко запутаться с анаксагоровскими гомеомериями, все же следует запомнить основное определение. Гомеомерии остаются удивительным представлением, и теперь спрашивается, какова связь этого представления с другим анаксагоровским первоначалом.

3. Что касается *отношения* между νοῦς и этой материей, то мы должны сказать, что они не полжены спекулятивно как единое, ибо ни само соотношение не положено как единое, ни понятие не проникло в это соотношение. Здесь случаи понятия поверхностны, отчасти же представления о частностях последовательнее, чем они кажутся на первый взгляд. Так как рассудок есть сам себя определяющий, то содержанием служит цель; содержание сохраняется в соотношении с другим, оно не возникает и не гибнет, хотя и находится в процессе деятельности. Представление Анаксагора, что конкретные первоначала существуют и сохраняются, является, таким образом, последовательным, а именно оно отрицает возникновение и гибель и признает лишь внешнее изменение, сложение и разложение соединенного. Первоначала конкретны, содержательны, т. е. суть постольку цели; в совокупляющемся изменении первоначала сохраняются. Однородное соединяется лишь с однородным, хотя хаотическое смешение представляет собою сосуществование неоднородного, но это — лишь конгломерат, а не индивидуальное живое образование, которое сохраняет свое существование, присоединяя однородное к однородному. Как бы, следовательно, грубы ни были эти представления, они все же, собственно говоря, еще находятся в соответствии с представлением о νοῦς'е.

Но если νοῦς у Анаксагора и есть движущая душа во всем, он все же в области реального, как мировая душа и органическая система целого, еще остается пустым слезом. Понимая душу как первоначало, древние требовали другого первоначала не для живого существа как живого, ибо душа есть самодвижущаяся, а для той определенности, которую животное, как момент, представляет собою в системе целого, — требовали опять-таки лишь того, что общее всем определенностям. Анаксагор называет ум, как таковой, первоначалом, и таковым в самом деле должно быть признано абсолютное понятие, как простая сущность, тождественная с собою в своих различиях, раздваивающаяся и полагающая реальность. Но мы не только не находим у Анаксагора ни следа понимания им вселенной как разумной системы,

но более того: древние определенно говорят, что он довольствовался тем, что говорил, как иногда говорим мы, что мир, природа, есть великая система, что мир мудро устроен или, в общем, разумен. Это еще не дает нам никакого понятия о том, как реализуется этот разум или, иначе говоря, какова разумность этого мира. Ноῦς Анаксагора, таким образом, еще формален, хотя им уже усмотрено тождество первоначала с его осуществлением. Аристотель (Metaph. I, 4) понимает неудовлетворительность анаксагоровского начала. «Анаксагор пользуется ноῦς'ом при объяснении им образования мировой системы; а именно, в тех случаях, когда он затрудняется указать основание, почему нечто произошло с необходимостью, он прибегает к нему, в других же случаях пользуется чем угодно, только не мыслью».

Что ноῦς Анаксагора остался чем-то формальным, это нигде не указано более подробно, чем в известном месте платоновского «Федона» (p. 97 — 99 ed. Steph.; p. 85 — 89 ed. Bekk.), имеющем большое значение для понимания философии Анаксагора. Сократ в данном месте у Платона наиболее определенно указывает, чему именно они оба придают значение, что для них представляет собою абсолютное и почему Анаксагор их не удовлетворяет. Я привожу это место потому, что оно нас вообще вводит в то главное понятие, которое мы познаем в философском сознании древних, и вместе с тем оно представляет собою образчик велеречивости Сократа. Сократ строже понимает ноῦς как цель, указывая определения ноῦς'а. Таким образом, мы узнаем также, каковы, согласно Сократу, главные формы цели. Платон заставляет Сократа в тюрьме, за час до своей смерти, рассказать несколько пространно, какие мысли вызвал у него Анаксагор. «Когда при мне однажды прочитали вслух из сочинения Анаксагора то место, где он говорит, что ум — устроитель и причина мира, я очень обрадовался такой причине и решил, что если дело обстоит так, что понятие сообщает всякую реальность, то оно всякую вещь устроит так, как ей лучше» (будет показана цель). «Итак, если кто задумает отыскать причину каждой вещи, как она возникает, как гибнет, как существует, ему следует найти, как этой вещи лучше всего существовать или что-нибудь иное испытывать или совершать». Сказать, что разум есть причина, или сказать, что все сотворено наилучшим образом, значит сказать одно и то же; это делается более ясным из противопоставления. Сократ говорит далее: «На этом основании человеку надлежит исследовать по отношению к самому себе и ко всему прочему только одно, а именно: что есть самое благое и наилучшее;

кто это знает, тот неизбежно знает и то, что есть худшее; ведь знание и первого и второго есть одно и то же. Соображая обо всем этом, я пришел к той отрадной мысли, что в лице Анаксагора я обрел учителя о причине сущего» (блага), «который мне пришелся по сердцу: он мне, следовательно, скажет, какова земля—плоская или круглая, а когда скажет это, сверх того объяснит мне причину и необходимость, почему это так должно быть, указав, почему земле лучше быть таковой. И если Анаксагор скажет, что она находится в центре, то, думал я, он мне также объяснит, почему ей лучше находиться в центре» (т. е. укажет ее самое по себе определенную цель, а не пользу, как цель, определяемую внешним образом). «И если бы он мне объяснил все это, я готов был бы отказаться от отыскивания другого рода причин. Я приготовился точно таким же образом получить сведения и о солнце, и о луне, и о прочих созвездиях, об их относительной скорости, об их движении и всех прочих свойствах. Я полагал, что если Анаксагор укажет для каждой вещи и для всего вместе причину, то он и объяснит, что является наилучшим для каждой вещи и что — общим благом для всех них», — укажет свободную, самое по себе сущую идею, абсолютную конечную цель. «И я не продал бы дешево своей надежды. Нет, я с большим рвением взялся за эти книги и читал их так быстро, как только мог, чтобы как можно скорее узнать, что есть наилучшее и что наихудшее. Эта радужная надежда стала быстро от меня ускользать, когда я увидел, что Анаксагор вовсе не пользуется умом и не указывает никаких причин для образования вещей, а вместо этого ссылается, как на причину, на воздух, эфир, воду и многие подобные несуразности». Мы видим здесь, что наилучшему, согласно уму сущему (отношению цели) противопоставляется то, что мы называем естественными причинами, подобно тому как у Лейбница различаются действующие и конечные цели.

Это Сократ разъясняет следующим образом: «Мне казалось, что Анаксагор поступает точно так же, как если бы кто сказал: все, что делает Сократ, он делает разумно, и затем, пытаясь указать причины каждого из моих поступков, стал бы говорить так: я сижу здесь теперь потому, что мое тело состоит из костей и мускулов, потому что кости тверды и в них есть отличия (*διαφορὰί*), которыми они отличаются друг от друга, мускулы же способны растягиваться и сокращаться, а кости окружены плотью и облегающей ее кожей; как причину же моей беседы с вами стал бы приводить такого же рода причины и ссылаться на звук, воздух, слух и тысячу других вещей; истинную же

причину» (самостоятельное свободное определение), «поведшую к беде, пренебрег бы назвать, а именно, что афиняне сочли за лучшее осудить меня, а поэтому и я, с своей стороны, счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться и подвергнуться тому наказанию, к которому они меня приговорили» (мы должны вспомнить, что один из друзей Сократа устроил все для его бегства, но Сократ от этого отказался). «Ибо, клянусь собакой, эти кости и мускулы давным давно были бы в Мегаре, либо в Беотии, движимые мнением моего друга, если бы я не считал более справедливым и более прекрасным вместо спасения бегством подвергнуться тому наказанию, к которому присудило меня государство». Платон правильно противопоставляет здесь друг другу два рода основания и причины: целевую причину и подчиненную ей лишь внешнюю причину—в химизме, механизме и т. д.,—чтобы обнаружить ту несуразность, которая получается здесь на примере обладающего сознанием человека. Анаксагор как будто определяет цель, хочет исходить из последней; но он тотчас же снова отбрасывает ее и переходит к совершенно внешним причинам. «Называть же такие вещи» (кости и мускулы) «причинами совершенно несуразно. Если бы кто-либо сказал, что, не имея всего этого, т. е. мускулов и костей и всего прочего, чем я обладаю, я не был бы в состоянии привести в исполнение то, что я считал наилучшим, он был бы прав. Но сказать, что я по таким причинам делаю то, что я делаю, и что то, что я делаю, руководясь разумом, я делаю не потому, что я выбираю наилучшее,—сказать это было бы величайшей бессмыслицей; это значило бы не быть в состоянии различить, что одно есть действительно причина, а другое—лишь то, без чего причина никогда не могла бы действовать», т. е. условие.

Это—подходящий пример, чтобы показать, что в такого рода объяснениях мы не находим цели. С другой стороны, это—неподходящий пример, потому что он заимствован из царства самосознательного произвола, где имеет место обдумывание, а не бессознательная цель. Из этой критики анаксагоровского *νοῦς* мы можем, таким образом, в общем вывести, что Анаксагор не применил его по отношению к реальным явлениям. Но положительная часть в критике, данной Сократом, кажется нам, с другой стороны, также неудовлетворительной, так как она впадает в противоположную крайность, а именно требует для природы таких причин, которые вообще существуют не в ней, а вне нее, в сознании. Ибо благое и прекрасное есть частью мысль сознания как такового; цель и целесообразное деяние суть прежде всего деяние

сознания, а не природы. Частью же, поскольку признается существование целей в природе, цель, как цель, имеет место вне ее, лишь в нашей оценке; как таковая, цель не существует в самой природе, а в последней есть лишь то, что мы называем естественными причинами, и для того, чтобы понять ее, мы также должны искать и указывать только имманентные причины. Согласно этому мы различаем, например, в Сократе между целью, основанием его поступков как сознанием, и причиной его действительных поступков, и последнюю мы, действительно, искали бы в его костях, мускулах, нервах и т. д. Отвергая рассмотрение природы согласно целям, — ибо эти цели суть наши мысли, а не некое бытие природы, — мы изгоняем, следовательно, из рассмотрения природы также и излюбленный обыкновенно телеологический способ рассмотрения, например рассуждение вроде следующих: трава растет для того, чтобы животные ее пожирали, а последние существуют и пожирают траву для того, чтобы мы могли их пожирать; цель деревьев состоит в том, чтобы мы потребляли приносимые ими плоды и чтобы они нам давали дрова для отопления; многие животные обладают шкурой для того, чтобы из них изготовлялась теплая одежда; течение моря в северных широтах приносит с собою к берегу бревна, потому что на самых этих берегах не растут деревья и жители, следовательно, должны получать дрова извне — и т. д. Если мы представляем себе цель, благо, таким образом, то она лежит вне самой природы, и природа той или другой вещи рассматривается тогда не сама по себе, а лишь в отношении к другому, которое ее совершенно не касается. Так как вещи, таким образом, лишь полезны для достижения некоей цели, то это определение есть не их собственное, а чуждое им. Дерево, трава в качестве природных существ существуют сами по себе, и та целесообразность, по которой, например, трава пожирается, не касается травы как травы, точно так же, как животных не касается то, что люди одеваются в их шкуры; — а как раз этого-то способа рассмотрения природы Сократ, повидимому, напрасно искал у Анаксагора. Однако этот привычный нам смысл блага и целесообразности частью является не единственным и не тем, каким его понимает Платон, частью же и он также необходим. Мы не должны представлять себе благо, представлять себе цель так односторонне, чтобы, полагая ее лишь в представляющем существе как таковом, противопоставлять ее сущему, а должны, освободив ее от этой формы, брать ее по ее сущности, брать ее как идею всего существа. Природа вещей должна быть понята сообразно понятию, представляющему собою

самостоятельное, независимое рассмотрение вещей; а так как понятие есть то, что вещи суть сами по себе, то оно тормозит связь естественных причин. Этим понятием является цель, истинная, но возвращающаяся в себя причина, причина как в себе сущее первое, из которого движение исходит и которое становится результатом; это — не только цель, существующая в представлении раньше, чем наступит ее действительность, но также и цель в реальности. Становление есть движение, посредством которого возникает некая реальность и целостность; в животном и растении их сущность существует как всеобщий род, как то, что зачинает их движение и порождает их. Но это целое есть не продукт чужого воздействия, а свой собственный продукт, уже имеющийся налицо раньше как зародыш или семя; как таковой, он называется целью, есть то, что само себя производит, что уже в своем становлении наочно как в себе сущее. Идея не есть особая вещь, имеющая другое содержание или совершенно другой вид, чем реальность. Противоположность здесь представляет собою лишь формальную противоположность между возможностью и действительностью; деятельная, движущая субстанция и продукт тождественны. Эта реализация проходит красной нитью через противоположность, отрицательное во всеобщем есть сам этот процесс. Род противопоставляет себе самого себя как противоположность между единичным и всеобщим; таким образом, в живом существе род реализует себя в противоположности противостоящих друг другу поколений, сущностью которых, однако, является всеобщий род. В качестве единичных существ они стремятся к сохранению своего единичного существования, принимая для этого пищу и питье и т. д., но всем этим осуществляют они род. Индивидуумы снимаются, и лишь род есть то, что всегда порождается; растение порождает лишь то же самое растение, основанием которого является всеобщее.

Сообразно с этим и должно определить различие между тем, что без дальнейших оговорок называется *естественными причинами*, и *целевыми причинами*. Если я изолирую единичное и принимаю его во внимание лишь как движение и моменты этого движения, то я указываю то, что представляет собою естественные причины. Как, например, возникло *это* живое существо? Посредством рождения от этого своего отца и этой своей матери. Что является причиной этих плодов? Дерево, соки которого так дистиллируются, что возникает как раз *этот* плод. Такого рода ответы указывают причину, т. е. противоположную одной единичности другую единичность; но их *сущностью*

является *род*. Природа, однако, не может изобразить сущность как таковую. Цель рождения — снятие единичности бытия, но природа, которая в существовании на самом деле и приводит к этому снятию единичности, ставит на ее место не всеобщее, а другое единичное. Кости, мускулы и т. д. порождают движение, они суть *причины*; но они в свою очередь порождаются *другими* причинами, и т. д. до бесконечности. Но всеобщее объемлет их в себе как свои моменты, которые, правда, выступают в движении как причины, но выступают таким образом, что основанием самих этих частей является целое. Не они представляют собою первое, а результат, в который переходят соки растения и т. д., есть первое, подобно тому как в возникновении он выступает только как продукт, как семя, составляющее начало и конец, хотя и в различных индивидуумах, сущность которых, однако, одна и та же.

Но такой род есть сам некий определенный род, находящийся в связи по своему существу с другим родом: идея растения, например, находится в связи с идеей животного; всеобщее движется вперед. Это проявляется как внешняя целесообразность, как факт, что растения пожираются животными и т. д., — факт, в котором заключается их ограниченность в качестве рода. Род растения как раз имеет абсолютную целостность и полноту своего осуществления в животном, животное — в сознательном существе, точно так же, как земля имеет абсолютную целостность своего осуществления в растении. Это — система целого, в котором каждый момент преходящ. Двойственный способ рассмотрения состоит, следовательно, в том, что, с одной стороны, каждая идея есть круг в себе самой, растение или животное есть благое своего рода, а, с другой стороны, каждая идея есть момент во всеобщем благе. Если я рассматриваю животное лишь как внешне целесообразное, созданное для другого, то я рассматриваю его односторонне, ибо оно есть сущность, само по себе всеобщее. Но столь же односторонне сказать, например, что растение существует лишь само по себе, есть лишь *самоцель*, лишь нечто замкнутое в себе и сводящееся к себе. Нет, каждая идея есть круг, заверченный в себе, но завершение его при этом есть также переход в другой круг; это вихрь, центр которого, куда он возвращается, непосредственно лежит в периферии более высокого круга, поглощающего его. Лишь таким образом мы достигаем определения конечной цели мира, имманентной последнему.

Эти разъяснения здесь необходимы, ибо мы видим, что, начиная отсюда, абсолютная идея больше переходит во всеобщее, тогда как

раньше ее выражали как бытие, а моменты и движение — как сущее. При этом переходе нужно избегать недоразумений, нужно, чтобы мы не думали, будто этим совершается отказ от бытия и мы переходим к сознанию как к тому, что противоположно бытию (в таком случае всеобщее совершенно потеряло бы свое спекулятивное значение); в действительности всеобщее имманентно в природе. Таков смысл нашего представления, что мысль творит мир, устрояет его и т. д. Мы не должны представлять себе это на манер деятельности единичного сознания, где я стою здесь, на одной стороне, и мне противостоит некая действительность, материя, которую я формирую, так или иначе распределяю и упорядочиваю; всеобщее, мысль, должно оставаться в философии без этой противоположности. Бытие, *чистое* бытие, само есть всеобщее, если мы при этом вспомним, что бытие есть абсолютная абстракция, чистая мысль; но бытие, положенное как бытие, имеет значение противоположности к рефлексивности в само себя, к мысли и воспоминанию о ней; всеобщее, напротив, имеет рефлексивность непосредственно в самом себе. Древние дошли до этого пункта; это кажется ничтожным достижением. «Всеобщее» представляет собою скудное определение; каждый знает о всеобщем, но не знает о нем как о *сущности*. Мысль здесь, правда, доходит до представления о невидимости чувственного, но она не доходит до положительной определенности, до того, чтобы мыслить его как всеобщее, а доходит лишь до беспредикатного абсолютного как исключительно отрицательного абсолютного, и этим древние дошли здесь до того пункта, до которого дошло обыденное представление наших дней. Этим приобретением мысли мы заканчиваем первый отдел и вступаем во второй период. Добыча первого периода не очень велика. Некоторые авторы полагают, правда, что в ней сокрыта еще и особенная мудрость, но на самом деле мысль здесь еще юна, и определения, следовательно, еще скудны, абстрактны и тощи. Мышление располагает здесь лишь немногими определениями: водой, бытием, числом и т. д., и они не могут выдержать критики; всеобщее должно выступить самостоятельно, как мы это видим лишь у Анаксагора, который понимает его как самое себя определяющую деятельность.

Мы пока что должны рассматривать всеобщее как противоположность бытию или, иначе говоря, должны рассматривать *сознание* как таковое — *в его отношении к сущему*. Это отношение сознания получает свое определение в зависимости от того, как Анаксагор определял сущность. Относительно этого мы не можем найти ничего

удовлетворительного, так как, с одной стороны, он признал мысль за сущность, не развив, однако, этой самой мысли в применении к реальности, так что, следовательно, эта последняя, с другой стороны, существует бессмысленно, сама по себе, как бесконечное множество гомеомерий, т. е. как бесконечное множество чувственного в-себе-бытия, которое, однако, теперь представляет собою чувственное бытие, ибо существующее бытие есть скопление гомеомерий. Таким же многообразным может быть отношение сознания к сущности. Так, например, Анаксагор мог сказать, что в мысли и в разумном познании находится истина; но точно так же он мог сказать, что истина есть чувственное восприятие, ибо в области последнего находятся обладающие самостоятельным существованием гомеомерии. Так, мы находим, во-первых, приводимое Секстом высказывание Анаксагора (adv. Math. VII, 89, 91) гласящее: «разум (λόγος) есть критерий истины; чувства, вследствие своей слабости, не могут судить об истине», — слабости, ибо гомеомерии бесконечно малы, чувства не могут их постигнуть, не знают, что они в самом деле представляют собою нечто идеализованное, мысленное. Знаменитой иллюстрацией этого положения является, согласно Сексту (Pyrrh. Нур. I. 13, 33), следующее утверждение Анаксагора: «Снег черен, ибо он есть вода, а вода черна»; он здесь, следовательно, подтверждает истину логическим доводом. Но, с другой стороны, Анаксагор, согласно Аристотелю (Metaph. I, V, 7), говорит: «Существует, нечто, находящееся посередине между противоположностью (ἀντίφασις), так что, таким образом, все неистинно; ибо, так как в этом промежуточном стороны противоположности смешаны, то смешанное не хорошо и не плохо, и, следовательно, ничего не истинно». В другом месте Аристотель (Metaph. IV, 5) сообщает о нем, что «одно из изречений, высказанных им своим ученикам, гласило, что вещи для них таковы, какими они их воспринимают». Это, может быть, находится в связи с учением о гомеомериях; так как существующее бытие есть скопление гомеомерий, то чувственное восприятие берет вещи такими, каковы они суть на самом деле.

Однако этим указанием мы не далеко подвинемся. Но здесь начинается более определенное развертывание отношения сознания к бытию, развертывание природы познания как познание истины. Дух подвинулся на своем пути так далеко, что перешел к выражению сущности как мысли; таким образом, сущность, как сущее, находится в сознании как таковом; она существует сама по себе, но также и в сознании. Это бытие есть бытие лишь постольку, поскольку его

познает сознание, и сущность есть лишь знание о нем. Дух должен искать сущность уже не в чем-то чуждом, а в самом себе, ибо то, что обычно кажется чуждым, есть мысль, т. е. сознание имеет эту сущность в самом себе. Но это противоположное сознание есть некое единичное, и этим на самом деле снято в-себе-бытие, ибо в-себе-бытие есть не-противоположенное, не-единичное, а всеобщее. Оно, правда, познается, но то, что существует, существует лишь в познании, или нет другого бытия, кроме бытия, познаваемого в сознании. Это развертывание всеобщего, в котором сущность совершенно переходит на сторону сознания, мы видим в получившей такую дурную славу светской мудрости софистов; мы можем рассматривать этот дальнейший шаг как указание на то, что теперь развитие получит *отрицательная* природа всеобщего.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ.¹

- Август, Гай Цезарь Юлий Октавиан** (63 до н. э. — 14 н. э.) — 21.
- Адам** (библ.) — 98.
- Акусилай из Аргоса** (V в. до н. э.) — 141.
- Александр Великий** (356—323 до н. э.) — 82.
- Алкмеон из Кротона** (перв. пол. V в. до н. э.) — 185, 191.
- Альдобрандини, Томас** (1540 — 1572) — 164.
- Амазиз II** (569 — 525 до н. э.) — 176.
- Аминий** (ок. VI в. до н. э.) — 219.
- Амио, Жозеф-Мари** (1718 — 1794) — 112.
- Анакреон** (ок. 560 до н. э.) — 166.
- Анаксагор** (500 — 428 до н. э.) — 95, 96, 149, 150, 152, 153, 164, 166, 167, 258, 263, 275, 278, 279, 280 — 305.
- Анаксимандр из Милета** (ок. 610 — ок. 547 до н. э.) — 47, 152, 153, 154, 157, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 181, 213, 219, 286.
- Анаксимен из Милета** (546 — 528/524 до н. э.) — 152, 153, 154, 157, 169 — 173, 175, 281, 286.
- Ананий** (I в. н. э.) — 23.
- Анахарсис** (VI в. до н. э.) — 141.
- Антифон** (род. ок. 450 до н. э.) — 247.
- Аполлодор из Афин** (II в. до н. э.) — 165, 169, 263.
- Аполлон** (греч. миф.) — 155, 206.
- Аполлоний Тианский** (ок. I в. н. э.) — 178.
- Апостол Петр** — 23.
- Аргонавты** (греч. миф.) — 287.
- Ариман** (перс. рел.) — 79, 80, 109, 119.
- Аристоксен из Тарента** (жил ок. 350 до н. э.) — 190.
- Аристотель** (384 — 322 до н. э.) — 46, 47, 50, 82, 83, 104, 105, 117, 147, 149, 150, 151, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 177, 185, 192, 195, 196, 199, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 210, 212, 213, 215, 216, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 245, 248 — 253, 255, 257, 263, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 273, 275 — 282, 283, 289, 290, 293, 294, 295, 296, 298, 305.
- Аристофан** (ок. 450 — ок. 388 до н. э.) — 283.
- Архелай из Милета** (V в. до н. э.) — 171, 213.
- Аспасия** (род. 446 до н. э.) — 288.
- Аст, Фридрих** (1778 — 1841) — 105.
- Асури** (индусск. рел.) — 117.
- Ахиллес** (греч. миф.) — 239.
- Беккер, И**
220, 230, 232, 249, 251.
- Бел** (аввил. рел.) — 82.
- Беме, Яков** (1575 — 1624) — 102.
- Берозус или Берозий** (III в. до н. э.) — 82.
- Биант из Приены** (VI в. до н. э.) — 141, 142, 155.
- Борн, Фридрих** (1743—1807)—104.
- Брама** (индусск. рел.) — 109, 117, 118, 119, 124.
- Брандис, Христиан-Август** (1790 — 1867)—213, 218, 225.
- Брукер, Иоганн-Якоб** (1696 — 1770) — 45, 46, 103, 154, 166, 282.
- Бруно, Джордано** (1548 — 1600) — 104.
- Будда, Сиддхартха Гаутама Сакья-Муни** (VI — V в. до н. э.) — 114.

¹ Составлен Н. С. Пуриц.

- Булэ, Иоганн-Готлиб (1763 — 1821) — 104.
 Бутгман, Филипп-Карл (1764—1829)—247.
 Бэйль, Пьер (1647 — 1706) — 237.
 Бэкон, Френсис (1561 — 1626) — 102.
 Бюффон, Жорж-Луи-Леклерк (1707 — 1788) — 168.
- Валерий Максим (I в. н. э.) — 231, 263, 282.
 Вендт, Амадей (1783 — 1836) — 103, 105.
 Веспасиан, Тит Флавий (9 — 79 н. э.) — 81.
 Викрамадитья или Викрама — 115.
 Виндишман, Карл-Иосиф-Иероним (1775 — 1839) — 118.
 Вишну (индусек. рел.) — 109, 116, 117, 119.
 Вольф, Фридрих-Август (1759 — 1824) — 247.
- Гарпаг (VI в. до н. э.) — 142.
 Гассенди, Пьер (1592 — 1655) — 48, 266.
 Гекатей (VI в. до н. э.) — 259.
 Гераклит из Эфеса (540 — 480 до н. э.) — 151 — 153, 171, 188, 226, 230, 245 — 261, 263 — 265, 273, 275, 276, 278, 279, 280, 291, 294.
 Гердер, Иоганн-Готфрид (1744 — 1803)—10.
 Герен, Арнольд (1760—1842)—167.
 Гермес (греч. миф.) — 206.
 Гермий — 170.
 Гермипп (III в. н. э.) — 141.
 Гермодор из Эфеса (VI—V в. до н. э.)—247.
 Гермотим (VII—VI в. до н. э.)—281, 282.
 Гермштедт, Сигизмунд-Фридрих (1760 — 1833) — 57.
 Геродот (ок. 485 — ок. 425 до н. э.) — 67, 76, 106, 142, 145, 152, 154, 155, 175, 176, 177, 206.
 Гесиод (приблизит. конец VIII — VII в. до н. э.) — 67, 173, 181, 218, 259.
 Гете, Иоганн-Вольфганг (1749 — 1832) — 32, 85, 129.
 Гипнас из Метапонта или Кротона или Сибарнея — 171.
 Гиппий (род. ок. 565/560 до н. э.) — 144.
 Гиппократ (серед. V в. до н. э.) — 248.
 Гоббс, Томас (1588 — 1679) — 59.
- Гомер — 67, 106, 111, 160, 181, 183, 206, 219.
 Горгий (483 — 375 до н. э.) — 153, 215, 216, 226.
 Готама — 128, 129, 130.
 Гроций, Гуго (1583 — 1645) — 59.
- Дарий I Гистасп (550 — 485 до н. э.) — 247.
 Декарт, Ренэ (1596 — 1650) — 41, 59, 102, 271.
 Демокрит (ок. 460 — 370 до н. э.) — 152, 153, 262, 263 — 272, 281, 282, 294.
 Демосфен (381/380 — 322 до н. э.) — 142.
 Диана Эфасская (греч. миф.)—247.
 Дике (греч. миф.) — 221, 225.
 Дикеарх (расцвет его даят. ок. 310 до н. э.) — 141.
 Димитрий Фалерийский (ок. 345 — 283 до н. э.) — 248.
 Диоген Аполлонийский (или Критский) из Аполлонии на Крите (род. ок. 460 до н. э.) — 152, 171, 283.
 Диоген Лазертский (ок. 240 до н. э.) — 79, 141, 143, 144, 145, 151, 154 — 157, 163 — 166, 169 — 171, 174, 175, 178 — 180, 182, 183, 206, 209, 210, 212 — 214, 219, 220, 226, 230, 231, 235, 246 — 248, 254, 255, 258, 263, 270, 271, 273, 275, 281, 282, 286, 288, 293.
 Диоген Синопский или Диоген Циник (412/414—323/324 до н. э.) — 235.
 Дионисий (Старший) (ум. в 367 до н. э.)—53.
 Диохет (VI в. до н. э.) — 219.
 Додуэлль, Генри (1641 — 1711) — 273.
- Еврипид (480 — 406 до н. э.) — 85.
 Евсевий из Цезарей (ок. 260 — ок. 340 н. э.) — 81, 82, 168, 225, 255.
- Залевк (ок. 660 до н. э.) — 142, 179.
 Замолксис (ок. 560 до н. э.) — 175.
 Заратустра (VII в. до н. э.) — 80.
 Зевс (греч. миф.) — 170.
 Зенон (ок. 490 — 430 до н. э.) — 152, 153, 212, 213, 215, 216, 219, 220, 226, 227, 229, 245, 246, 248, 263, 275, 282.
 Зороастр — см. Заратустра.

Иероним из Родоса (ок. 290 — 230 до н. э.) — 155.

Изида (египетск. рел.) — 79, 196.

Индра (индусск. рел.) — 118.

Интюрчетта, Пресперио (1625—1696) — 111.

Иоанн Филопон Грамматик (конец V — нач. VI в. н. э.) — 251.

Иосиф Флавий (37/38 — 93/94) — 82.

Ишвара (индусск. рел.) — 120, 125.

Изаубон, Исаак (1559—1614) — 179, 220.

Калидаса — 115.

Канада — 128 — 130.

Камминг, Чарльз-Джон (1770 — 1827) — 58.

Кант, Иммануил (1724 — 1804) — 123, 244.

Капила (индусск. миф.) — 117, 125.

Кассель, Иоганн-Филипп (1707—1783) — 82.

Кебес из Фив (V — IV в. до н. э.) — 220.

Кеплер, Иоганн (1571 — 1630) — 204.

Кир Старший (559/558 — 529 до н. э.) — 140, 142, 154, 170.

Клеобул (VI в. до н. э.) — 141, 145.

Климент (Тит Флавий) Александрийский (ок. 150 — 211/215 н. э.) — 213, 254, 255, 258.

Кодр — 144.

Колумб, Христофор (ок. 1446 — 1506) — 69.

Кольбрук, Генри-Томас (1765 — 1837) — 117, 120, 124, 125, 126, 128.

Конфуций (551 — 478 до н. э.) — 111, 113, 114.

Крез (560 — 546 до н. э.) — 140, 142, 145 — 147, 154.

Крейцер, Георг-Фридрих (1771 — 1858) — 78, 247.

Кронос (греч. миф.) — 109.

Ксениад (V — IV в. до н. э.) — 245.

Ксенофан (ок. 570 — 466 до н. э.) — 75, 152, 153, 212 — 219, 226, 227, 231, 259.

Ксеркс I (486 — 465 до н. э.) — 263.

Ксиландер — псевдоним Вильгельма Гольцмана (1532 — 1576) — 255.

Кузен, Виктор (1732 — 1867) — 247.

Кэмберленд, Ричард (1632 — 1718) — 82.

Лавуазье, Антуан-Лоран (1743 — 1794) — 255.

Лао-Цзы (конец VII в. до н. э.) — 114.

Ларше, Пьер-Анри (1746 — 1812) — 175.

Левкипп (V в. до н. э.) — 152, 153, 245, 262, 263 — 272, 280, 281, 294.

Лейбниц, Готфрид-Вильгельм (1646 — 1716) — 111, 299.

Ливий, Тит (59 до н. э. — 17 н. э.) — 106.

Лизандр (V — IV в. до н. э.) — 286.

Ликург (IX в. до н. э.) — 142.

Линей (или Липснус), Юстус — 48.

Магомед (Мохаммед) (571 — 632) — 69.

Малх — см. Порфирий.

Маргейнке, Филипп-Конрад (1780 — 1846) — 16.

Магадева или Магешвара (индусск. рел.) — 119, 123.

Магешвара — см. Магадева.

Медичи, Козимо (1389 — 1464) — 48.

Мейбом, Марк (1630—1711) — 151.

Мелис из Самоста (V в. до н. э.) — 212, 213, 219, 220, 226, 228, 229, 231.

Мельхиседек (библ.) — 49.

Менаж, Жиль (1613—1692) — 151, 155, 170, 179, 231.

Менелай (греч. миф.) — 206.

Метон (V в. до н. э.) — 274.

Мильтиад (V — IV в. до н. э.) — 142.

Митра (перс. рел.) — 80, 81.

Михелет, Карл-Людвиг (1801 — 1893) — 236, 262.

Михон (VI — V в. до н. э.) — 141.

Мнемосина (греч. миф.) — 137.

Мнесарх (ок. 580 — 568 до н. э.) — 175.

Модерат из Гэдеса (I в. н. э.) — 186.

Моисей (библ.) — 69, 142.

Никомас Герасский (ок. 100 н. э.) — 196.

Нума Помпилий (ок. 715 — 672 до н. э.) — 142.

Ньютон, Исаак (1643 — 1727) — 242.

Оанес (авиционск. рел.) — 82.

Озирис (египетск. рел.) — 79.

Океан (греч. миф.) — 158.

Олеарий, Готфрид (1605 — 1685) — 103.

Ом (индусск. рел.) — 125.

- Оморок (вавилонск. рел.) — 82.
 Ормузд (египетск. рел.) — 79, 80, 109.
- Пантой (греч. миф.) — 206.
 Парменид из Элеи (ок. 540 до н. э.) — 152, 153, 168, 212, 213, 218 — 230, 232, 233, 246, 264, 265, 273 — 275, 282.
 Паскаль, Блез (1623 — 1662) — 87.
 Патрокл (греч. миф.) — 206.
 Пейрон, Витторе-Амедео (1785—1870) — 273.
 Периандр (627 — 585 до н. э.) — 141, 145.
 Перикл (499 — 429 до н. э.) — 142, 283, 285 — 288.
 Пилат, Понтий (I в. н. э.) — 21.
 Пирр (306 — 272 до н. э.) — 206.
 Писистрат (ок. 600 — 527 до н. э.) — 143, 144, 284.
 Питтак из Митилены (ок. 650 — 570 до н. э.) — 141, 145.
 Пифагор (ок. 582 — 493 до н. э.) — 58, 60, 69, 84, 152, 153, 155, 166, 170, 171, 173 — 211, 213, 226, 259, 273, 282.
 Платон (ок. 427/430 — 347 до н. э.) — 41, 50, 53, 75, 82, 83, 104, 105, 122, 129, 145, 147, 149 — 151, 174, 184 — 187, 189, 190, 191, 194, 202, 205, 219, 220, 223, 230, 232, 248, 249, 251, 273, 298, 300, 301.
 Плиний Старший, Гай Секунд (23 — 79 н. э.) — 282.
 Плотин (204/205 — 269/270) — 101, 124.
 Плукэ, Франсуа-Андре-Андреиен (1716 — 1790) — 164.
 Плутарх (50 — 120 н. э.) — 79, 154, 158, 164, 167, 168, 169, 196, 225, 226, 228, 255, 258, 271, 285, 286, 288.
 Поликрат (род. в 537 до н. э.) — 166, 175 — 177.
 Помпонаций (или Помпонаццо), Пьетро (1462 — 1525) — 48.
 Порфирий (232/233 — ок. 304 н. э.) — 177 — 180, 182, 183, 186, 196, 200, 206.
 Поттер, Джон (1674 — 1747) — 213.
 Праксиад (VI — VII в. до н. э.) — 165.
 Праджапати (индусск. миф.) — 121.
 Прокл (410—485 н. э.) — 101, 198, 221, 247.
 Протагор (втор. полов. V в. до н. э.) — 283.
 Псевдо-Плутарх — 158.
- Ремюза, Жан-Пьер-Абель (1788 — 1832) — 114.
 Рикснер, Фаддей-Ансельм (1766 — 1838) — 105.
 Риммер, Фридрих-Вильгельм (1774—1845) — 293.
 Риттер, Август-Генрих (1791 — 1869) — 46, 162, 273.
 Ружмон, Франсуа (1624—1676) — 111.
 Руссо, Жан-Жак (1712 — 1778) — 267.
- Санхуниатон — 81, 82.
 Секст Эмпирик (ок. 200 н. э.) — 151, 170, 174, 185, 187, 189, 190, 192, 198, 199, 201, 213, 214, 217 — 221, 235, 245, 250 — 252, 258, 259, 261, 262, 272, 276, 282, 293, 305.
 Сенека Люций Энней (ок. 3/4 до н. э. — 65 н. э.) — 157.
 Симплиций (VI в. н. э.) — 167, 169, 213, 219 — 227, 233, 258, 263.
 Синцелл (VIII в. н. э.) — 82.
 Скалигер, Иосиф-Юстус (1540 — 1609) — 82.
 Сократ (470/469 — 399 до н. э.) — 53, 69, 75, 76, 95, 149, 157, 188, 219, 220, 232, 248, 262, 263, 282, 286, 287, 299 — 301.
 Солон (ок. 638 — 558 до н. э.) — 141 — 147, 155, 284.
 Софокл (495 — 406 до н. э.) — 283.
 Спевсипп из Афин (395/393 — 334 до н. э.) — 187.
 Спиноза, Бенедикт (1632 — 1677) — 222, 261.
 Стефан, Генрих (1528 — 1598) — 184, 220, 225, 232, 247, 249, 251, 254.
 Стобей, Иоанн (VI в. н. э.) — 167, 168, 190, 225, 255, 258, 271.
 Страбон (ок. 63 до н. э. — 23 н. э.) — 213, 224, 225.
 Стэнли, Томас (1625 — 1678) — 103.
- Телевтагор (VI — V в. до н. э.) — 230.
 Темистий (ок. 317 — 390 н. э.) — 166.
 Теннеман, Вильгельм-Готлиб (1761 — 1819) — 21, 103 — 105, 155, 162, 165, 175, 183, 213, 214, 220, 245, 255, 261, 263, 265, 266, 271, 273, 282.

Теон Смирнский (серед. II в. н. э.) — 190.
 Теофраст (ок. 371/372 — 287 до н. э.) — 167, 225.
 Тидеман, Дитрих (1748 — 1803) — 104, 158, 162, 164.
 Томсон, Томас (1773 — 1852) — 57.
 Триптолем (греч. миф.) — 69.
 Уран (греч. миф.) — 109.

Фабриций, Иоганн-Альберт (1668 — 1736) — 82, 170, 198, 276.
 Фаларид (втор. пол. VII в. до н. э.) — 179.
 Фалес (VII — VI до н. э.) — 44 — 47, 58, 101, 111, 141, 142, 147, 149 — 154, 164, 165, 175, 176, 181, 208, 219, 245, 252, 286, 294.
 Фемида (греч. миф.) — 221.
 Феникс (греч. миф.) — 85.
 Феопомп из Хиоса (ок. 380 — 300 до н. э.) — 170.
 Перекид из Сиропа (VI в. до н. э.) — 141, 166, 170, 205.
 Фетида (греч. миф.) — 158.
 Филолай (ок. 480 до н. э.) — 185.
 Филон Библиосский (род. 64 н. э.) — 81.
 Фихте, Иоганн-Готлиб (1762 — 1814) — 49.
 Фичино, Марсилио (1433 — 1499) — 48.
 Флатт, Иоганн-Фридрих (1759 — 1821) — 44.
 Фрасилл (I в. н. э.) — 263.
 Фукидид (ок. 460/455 — 399/396 н. э.) — 106, 143, 152, 177, 283, 285.
 Фу-си — 112, 225.
 Филлеборн, Георг-Густав (1769 — 1803) — 225.

Харонд (VI в. до н. э.) — 179.
 Хилон — 141, 145.

Христос — 21, 23, 50, 66, 69, 70 — 72, 98, 108, 173, 178, 245.
 Хронос (греч. миф.) — 170.

Церване Акерене (перс. рел.) — 79, 109.
 Церера (греч. миф.) — 69.
 Цицерон Марк Туллий (106 — 43 до н. э.) — 22, 87, 111, 151, 164 — 166, 169, 202, 205, 213, 246, 248.

Чесава — 129.

Шаубах, Эд. — 280.
 Шива (индусск. миф.) — 109, 123.
 Шиллер, Иоганн-Фридрих (1759 — 1805) — 85.
 Шлегель, Фридрих (1772 — 1829) — 60, 117.
 Штурц, Фридрих - Вильгельм (1762 — 1831) — 273, 274, 277.

ЭвфORB (греч. миф.) — 206.
 Эмпедокл из Агригента (ок. 483 — 424 до н. э.) — 153, 166, 167, 198, 262, 273 — 280, 282, 294.
 Эпикур (342 — 271 до н. э.) — 48, 153, 166, 167, 198, 262, 267, 273 — 280, 282, 294.
 Эпименид — 141.
 Эскулап (греч. миф.) — 75.
 Эсхил (525 — 456 до н. э.) — 283.
 Эталид (греч. миф.) — 206.

Юба (I в. н. э.) — 115.
 Юпитер (греч. миф.) — 129, 170.
 Юстиниан Великий (483 — 565) — 151.

Якоби, Фридрих-Генрих (1743 — 1819) — 82, 100.
 Ямвлих (ум. ок. 330 н. э.) — 176 — 179, 182, 183, 196, 200, 206.

СОДЕРЖАНИЕ.

Стр.

От редакции	V
-----------------------	---

В. И. Ленин. Конспект лекций Гегеля по истории философии.

Гегель. Лекции по истории философии	IX
* Введение	—
Том I. История философии Гегеля	XI
Философия ионийцев	—
* Пифагорейская философия	—
* Элеатская школа	XIII
* Философия Гераклита	XX
* Философия Лейкппа	XXIV
* Философия Демокрита	XXV
* Философия Анаксагора	XXVI

Лекции по истории философии.

Книга первая.

Вступительная речь, произнесенная в Гейдельберге 28 октября 1816 г.	3
Предварительные замечания об истории философии	6
Введение в историю философии	9
А. Понятие истории философии	15
1. Обычные представления об истории философии	17
а. История философии как перечень мнений	18
б. Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии	22
с. Объяснительные замечания относительно различия философских систем	23
2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии	26
а. Понятие развития	26
б. Понятие конкретного	29
с. Философия как познание развития конкретного	32
3. Выводы относительно понятия истории философии	33
а. Развитие различных систем философии во времени	36
б. Применение вышесказанного к рассмотрению истории философии	40
с. Более подробное сравнение истории философии с самой философией	42
В. Отношение философии к другим областям	51
1. Историческая сторона этой связи	51
а. Внешнее, историческое условие философствования	52
б. Историческое возникновение духовной потребности в философствовании	52
с. Философия как мысль своей эпохи	54
2. Отграничение философии от родственных ей областей	55
а. Отношение философии к научному образованию	56
б. Отношение философии к религии	61

	<i>Стр.</i>
α) Различие между философией и религией	63
β) Религиозное содержание, которое должно быть исключено из истории философии	78
γ) Явные философы в религии	85
с. Отделение философского знания от популярной философии	86
3. Начало философии и ее истории	88
а. Свобода мышления как условие появления философии	88
б. Исключение Востока и его философии	90
с. Начало философии в Греции	92
С. Деление на периоды, источники, способ рассмотрения истории философии	94
1. Разделение истории философии на периоды	94
2. Источники истории философии	102
3. Характер изложения в нашей Истории философии	106
Восточная философия	108
А. Китайская философия	110
В. Индусская философия	116

История греческой философии.

Часть первая.

Введение в греческую философию	136
Раздел первый. <i>Первый период: от Фалеса до Аристотеля</i>	149
Глава I. Первый отдел первого периода: от Фалеса до Анаксагора	150
А. Философия ионийцев	154
1. Фалес	154
2. Анаксимандр	165
3. Анаксимен	169
В. Пифагор и пифагорейцы	173
С. Элеатская школа	211
1. Ксенофан	212
2. Парменид	219
3. Мелисс	226
4. Зенон	229
Д. Гераклит	245
Е. Эмпедокл, Левкипп и Демокрит	262
1. Левкипп и Демокрит	263
2. Эмпедокл	273
Г. Анаксагор	280
Именной указатель	307

Ответственный редактор П. ЮДИН.

Технический редактор А. Евтеев, И. Галактионов.

Книга сдана в набор 11/I 1930 г. Подписана к печати 23/III 1932 г.

Партизд № 655/м. Тираж 10000. Ленгорлит № 38544. Зак. № .

Формат бумаги 62×94 см. 21¹/₂ печ. л. (116.160 тип. знак. в 1 бум. л.) Бум. л. 0¹/₄

Вышла в свет — апрель 1932 г.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ:

Напечатано:

стр. 30, строка 12 сверху

теория, не истина — она

стр. 84, строка 9 снизу

В-третьих

стр. 88, строка 6, 7, 8 сверху

не в истинной В законах, в учении религии это содержание все же осознается более форме определенным образом,

стр. 126, строка 19 сверху

безразличия

стр. 178, строка 26 сверху

Малх

стр. 198, строка 15 сверху

десять, Когда

стр. 201, строка 22 сверху

духовными

стр. 220, строка 10 снизу

Эмирик

стр. 232, строка 13 снизу

себя взятую самое

стр. 246, строка 8 сверху

первоначало.

стр. 289, строка 3 снизу

далес,

Следует читать:

теория; она не истина —

В-третьих

не в истинной форме. В законах, учении религии это содержание все же осознается более определенным образом,

безразличия

Малхом

десять. Когда

духовными

Эмпирик.

себя, взятую самое

основоначалю.

далее,